

लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय प्रशासन अकादमी

L.B.S. National Academy of Administration

मुसूरी
MUSSOORIE

पुस्तकालय
LIBRARY

अवधि नम्बर
Accession No.

वर्ग नम्बर
Class No.

पुस्तक नम्बर
Book No.

22564
Jen
294.4
Jla

KULTUR UND WELTANSCHAUUNG

Eine Sammlung von Einzeldarstellungen

Herausgegeben von

Hellmuth von Glasenapp

In zwangloser Folge werden erscheinen

Konrad Theodor Preuß, Prof.

Direktor am Staatlichen Museum für
Völkerkunde zu Berlin

DIE KULTUR DES ALTEN COLUMBIEN

mit ca. 70 Tafeln



Theodor Menzel

Prof. an der Universität Kiel

DIE TÜRKISCHEN DERWISCHORDEN UND IHRE MYSTIK

mit Abbildungen



Adolf Friedrich Graf von Schack

POESIE UND KUNST DER ARABER IN SPANIEN UND SIZILIEN

Neue Ausgabe herausgegeben von
Carl Brockelmann, Geh. Reg.-Rat
o. Prof. an der Universität Breslau

August Heisenberg

o. Prof. an der Universität München
Mitglied der Bayer. Akademie
der Wissenschaften

BYZANZ

mit Abbildungen



J. Elbogen, Prof. Dr.

Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin

JÜDISCHE KÖNIGREICHE IN DER DIASPORA

mit Abbildungen



Kultur und Weltanschauung

Eine Sammlung von Einzeldarstellungen

Herausgegeben

von

Helmuth v. Glasenapp

Erster Band

B e r l i n 1 9 2 5

A l f H a g e r V e r l a g

Der Jainismus

Eine indische Erlösungsreligion

Nach den Quellen dargestellt

von

Helmuth v. Glasenapp

Mit 3 farbigen und 28 schwarzen Tafeln

B e r l i n 1 9 2 5

A l f H a g e r V e r l a g

Copyright by Alf Häger Verlag, Berlin.
Den Text druckte F. E. Haag in Melle
i. H. / Die Tafeln wurden von F. Bruck-
mann A.-G. in München hergestellt.

HERMANN JACOBI
DEM ALTMEISTER DEUTSCHER JAINAFORSCHUNG
ZUM 75. GEBURTSTAGE

Von Dr. Helmuth v. Glasenapp, ao. Professor an der Universität Berlin, sind ferner erschienen:

DIE LEHRE VOM KARMAN IN DER PHILOSOPHIE DER JAINAS nach den Karmagranthas dargestellt. 115 S. Oktav. Leipzig 1915, Otto Harrassowitz. (Vergriffen.)

INDISCHE LIEBESLYRIK in Übersetzungen von Friedrich Rückert. Mit Einleitungen und Erläuterungen neu herausgegeben. 288 S. Kleinktav. München 1921, Hyperion-Verlag. Gebunden M. 4.—.

DER HINDUISMUS. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. XVI und 505 S. Oktav. Mit 43 ganzseitigen Abbildungen nach indischen Originalen. München 1922, Kurt Wolff Verlag. Broschiert M. 9.—, gebunden M. 12.—.

MADHVAS PHILOSOPHIE DES VISHNU-GLAUBENS. Mit einer Einleitung über Madhva und seine Schule. Ein Beitrag zur Sektengeschichte des Hinduismus. X, 66 und 120 S. Oktav. Bonn und Leipzig 1923, Kurt Schroeder Verlag. Broschiert M. 4.—, gebunden M. 6.—.

INDIEN. Volk und Kultur. Länder und Städte. 126 Seiten Text und 248 Tafeln. Großoktav. München 1925, Georg Müller. Gebunden M. 32.—.

**INDISCHE GEDICHTE AUS VIER JAHR-
TAUSENDEN** in deutscher Nachbildung von Otto v. Glasenapp. Mit einer Einleitung und Erläuterungen von Helmuth v. Glasenapp. 178 S. Oktav. Berlin 1925, G. Grottesche Verlagsbuchhandlung. Broschiert M. 5. —, in Ganzleinen M. 7.—, in Ganzleder M. 12.—.

Vorwort.

Im Gegensatz zu Hinduismus und Buddhismus hat die dritte Religion, die Indien hervorgebracht hat, der Jainismus, im Abendlande bisher noch keine eingehende Darstellung gefunden, obwohl der Jainismus auf die Geschichte, Literatur und Kunst des Gangeslandes einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt hat und seine eigenartigen Dogmen und Riten das Interesse des Religionsforschers in hohem Maße verdienen. Die folgenden Blätter wollen diesem Mangel abhelfen und versuchen, ein möglichst vollständiges, übersichtliches und objektives Bild vom Werden und Wesen des heutigen Jainatums zu geben.

Bei meiner Arbeit hatte ich mich der Unterstützung hervorragender Mitglieder der Jaina-Gemeinde zu erfreuen, die mir zahlreiche Texte zur Verfügung stellten und Anfragen beantworteten. Ich habe zu danken: Seiner Heiligkeit dem Shâstravishârada Jainâcârya Vijaya Dharma Sûri, Seiner Heiligkeit dem Itihâsatattvamahodadhi Jainâcârya Vijaya Indra Sûri, dem Muni Hansavijaya, den Herren S. K. Bhandari (Indore), Banarsi Das Jain (London), Champat Rai Jain (Hardoi), Chhote Lal Jain (Calcutta), Lakshmi Chandra Jain (Allahabad), C. S. Mallinath Jain (Madras), Panna Lal Jain (Delhi), Rai Bahadur Jagmander Lal Jain (Indore), Puran Chand Nahar (Calcutta) sowie der „All India Jaina Association“ (Indore).

Herr Geheimrat Jacobi (Bonn) und Herr Professor R. Simon (Berlin) hatten die Freundlichkeit, eine Korrektur des Buches zu lesen; den Herren Professor W. Kirfel (Bonn), Prof. W. Schubring (Hamburg), Prof. L. Suali (Pavia), Dr. F. W. Thomas (London)

und Herbert Warren (London) bin ich für Auskünfte zu Dank verpflichtet, den Herren Dr. W. Cohn (Berlin), Geheimrat Driesch (Leipzig), Geheimrat Jacobi (Bonn), dem Brooklyn Institute Museum (Brooklyn), dem Indian Institute (Oxford), dem Staatlichen Museum für Völkerkunde (Berlin) und dem Victoria and Albert Museum, Indian Section (London) für die Erlaubnis zur Reproduktion von in ihrem Besitz befindlichen Vorlagen, meinem Vater für die poetische Wiedergabe der im Text enthaltenen Jaina-Gedichte.

Berlin, am 20. August 1925.

Helmuth v. Glasenapp.

Inhalt.

Vorwort	Seite IX
Zur Aussprache der indischen Wörter	XV

Erster Abschnitt.

EINLEITUNG.

Zweiter Abschnitt.

GESCHICHTE.

Vorbemerkungen	6
I. Die Tirthankaras	10
1. Vorgeschichte	10
2. Pārshva	19
3. Mahāvira	23
II. Die älteste Gemeinde	32
1. Mahāvira's Nachfolger	32
2. Der Jainismus in Bihār	33
3. Der Jainismus in Orissa	37
4. Das große Schisma	38
III. Ausbreitung und Blüte	42
1. Der Jainismus in Nordindien	42
2. Der Jainismus in Gujarāt	48
3. Der Jainismus im Dekhan	52
4. Der Jainismus in Südindien	58
IV. Der Niedergang	61
1. Das Zurückweichen vor dem Hinduismus	61
2. Die Jainas unter islāmischer Herrschaft	65
3. Die Jainas in den Hindu-Reichen	67
4. Reformbewegungen	69
V. Die Gegenwart	73

Dritter Abschnitt.

SCHRIFTTUM.

Vorbemerkungen	81
I. Die kanonische Literatur	90
1. Die Entstehung des Kanons	90
2. Der Kanon der Shvetāmbaras	92

	Seite
3. Der Kanon der Digambaras	102
a. Der verlorene alte Kanon	102
b. Der moderne sekundäre Kanon	104
II. Die nichtkanonische Literatur	105
1. Theologische und wissenschaftliche Werke	105
2. Die Erzählliteratur und Dichtung	113
3. Das Drama	131
4. Die Tagesliteratur	132
III. Die Inschriften	135

Vierter Abschnitt.

LEHRE.

Vorbemerkungen	138
A. ERKENNTNISLEHRE	142
I. Die Erkenntnisquellen	142
II. Ontologie und Dialektik	144
III. Die Wahrheit und ihre Übermittlung	147
B. METAPHYSIK	151
I. Die Grundwahrheiten	151
II. Die Substanzen	152
1. Jiva, die Seele	152
2. Ajiva, das Ungeistige	153
III. Das Karma	157
IV. Die Seele unter dem Einfluß des Karma	168
1. Das physische Leben der verkörperten Seelen	168
a. Die Leiber und ihre Organe	168
b. Die körperlichen Funktionen	171
c. Die Geschlechtsverhältnisse	173
d. Geburt und Tod	174
2. Das psychische Leben der verkörperten Seelen	175
a. Die Aktivität	175
b. Die Erkenntnisfähigkeit	177
c. Der Glaube	180
d. Der Wandel	181
e. Der Seelentypus (Leshyā)	183
f. Die Zustände der Seele	185
C. ETHIK	187
I. Die theoretischen Grundlagen der Ethik	187
1. Das Leiden und die Möglichkeit einer Erlösung	187
2. Die Ursachen des Karma	191
3. Der Weg zur Erlösung	192
4. Die 14 Gunasthānas	195
II. Die praktische Ethik	199
1. Verdienst und Schuld	199
2. Die sittlichen Gebote	202
a. Die Pflichten des Laien	202
b. Die Pflichten des Asketen	204

3. Die Mittel zur Abwehr des Karma	205
4. Die Mittel zur Vernichtung des Karma	208
III. Die Erlösung	212
D. KOSMOLOGIE	214
I. Die Beweise gegen das Dasein Gottes	214
II. Gestalt und Größe des Weltalls	222
III. Die Bewohner des Weltalls	223
IV. Weltbeschreibung	225
1. Die Mittelwelt	225
2. Die Unterwelt	231
3. Die Götterwelt	234
4. Der Wohnsitz der Seligen	243
E. WELTHISTORIE UND HAGIOGRAPHIE	244
I. Die Grundvorstellungen	244
1. Die Weltperioden und Zeitalter	244
2. Die 63 großen Männer	247
a. Die 24 Tirthankaras	247
b. Die 12 Cakravartis	255
c. Die 9 Baladevas, 9 Vāsudevas und 9 Prativāsudevas	258
II. Die Geschichte des Bharata-Landes und seiner großen Männer	259
1. Vorbemerkungen	259
2. Die Zeitalter, Heiligen und Helden der gegenwärtigen Weltperiode	262
a. Sushama-sushamā	262
b. Sushamā	264
c. Sushama-duhshamā	264
d. Duhshama-sushamā	270
e. Duhshamā	301
f. Duhshama-duhshamā	306
3. Die zukünftige Weltperiode und ihre Heiligen	307
Schlußbemerkungen	311

Fünfter Abschnitt.

GESELLSCHAFT.

I. Die Grundlagen der Gesellschaft	314
1. Der Jainismus als „Weltreligion“	314
2. Das Kastenwesen	316
3. Staat und Recht	325
II. Geistlichkeit und Laienschaft	331
1. Die Verfassung der Gemeinde	331
2. Die Laienschaft	333
3. Die Mönche und Nonnen	336
III. Die Sekten	346
1. Die Schismen der älteren Zeit	346
2. Die Sekten der späteren Zeit	349
a. Shvetāmbaras	351
b. Digambaras	355

Sechster Abschnitt.

KULTUS.

ALLGEMEINER TEIL	358
I. Voraussetzung und Gegenstand des Jaina-Kults	358
II. Ausdrucksformen der Andacht	366
1. Gebet, Hymnus, Mantra	366
2. Meditation	369
3. Posituren und körperliche Übungen	372
4. Beichte und Buße	374
5. Entsagung und Kasteiung	375
6. Yoga	376
III. Seelsorge	379
IV. Der Bilderkult	382
1. Heilige Symbole	382
2. Kultbilder	386
V. Kultstätten	396
VI. Magie und Mantik	403
BESONDERER TEIL	408
I. Die Riten der Laien	408
1. Die täglichen Riten	408
2. Riten bei besonderen Gelegenheiten	409
II. Die Riten der Asketen	419
1. Die täglichen Riten	419
2. Riten bei besonderen Gelegenheiten	421
III. Das Tempelritual	427
1. Die täglichen Riten	427
2. Riten bei besonderen Gelegenheiten	430
IV. Die Festtage	433
V. Heiligtümer und Wallfahrten	436

Siebenter Abschnitt.

SCHLUSS.

I. Die religionsgeschichtliche Stellung des Jainismus	441
II. Der Jainismus und die indischen Religionen	442
1. Jainismus und Hinduismus	443
2. Jainismus und Buddhismus	449
III. Der Jainismus und die nichtindischen Religionen	453
ANMERKUNGEN	461
BIBLIOGRAPHIE	483
ZU DEN BILDERN	489
INDEX	493

Zur Aussprache der indischen Wörter.

Die indischen Wörter erscheinen in dem vorliegenden Buche gewöhnlich, dem indischen Gebrauch entsprechend, in derjenigen Sanskritform, in welcher sie in die neuindischen Sprachen (vornehmlich die Hindi-Sprache) übergegangen sind. Sie sind in der Schreibart wiedergegeben, die bei den Indern selbst üblich ist, wenn sie sich der lateinischen Schrift bedienen und die sich von der wissenschaftlichen Transkription nur durch den Verzicht auf den Gebrauch diakritischer Zeichen unterscheidet. In indischen Wörtern ist zu sprechen:

<i>c</i>	etwa wie	<i>tsh</i>
<i>j</i>	<i>dsch</i>
<i>sh</i>	<i>sch</i>
<i>v</i>	<i>w</i>
<i>y</i>	<i>j</i>

Das „h“ im indischen bh, ch, dh, gh, jh, kh, ph, th ist als ein deutlich hörbarer Hauch zu sprechen (also „kh“ etwa wie im deutschen Wort „Blockhaus“).

Die Betonung regelt sich in Sanskritworten nach der Quantität der Vokale. Lange Vokale sind â, î, û, e, o, ai, au. Der Ton wird soweit als möglich zurückgezogen, und zwar bis zur viertletzten Silbe, wenn die vor- und die drittletzte Silbe kurz sind (dúhitaram), bis zur drittletzten, wenn die vorletzte kurz ist (Váruna, Sarásvatî); ist die vorletzte Silbe von Natur oder durch Position, d. h. durch folgende Doppelkonsonanz, lang, so trägt sie den Ton (Kubéra, Govinda).

ERSTER ABSCHNITT.

EINLEITUNG.

Die Jainas sind, wie ihr Name besagt, Anhänger der Jinas, d. h. „Sieger“, bestimmter großer Asketen, welche durch Überwindung aller Leidenschaften die Allwissenheit erlangten und eine Heilslehre verkündeten, die aus dem Leid der Seelenwanderung heraus zur überirdischen Seligkeit der ewigen Erlösung führen soll. Der Jainismus*) nahm Jahrhunderte vor Gautama Buddha (starb um 480 v. Chr.) in Nordindien seinen Ursprung und breitete sich allmählich bis in den entferntesten Süden der vorderindischen Halbinsel aus. Nach einer Zeit außerordentlicher Blüte, während welcher er das religiöse Denken und kulturelle Leben der Bewohner weiter Landstriche beherrschte, wurde er durch den wiedererstarkenden Hinduismus und den siegreich vordringenden Islâm nach und nach aus vielen seiner Sitze vertrieben und büßte die Vorrangstellung ein, die er namentlich im 5. bis 12. Jahrhundert im Westen und Süden innegehabt hatte; er verfügt aber auch heute noch über eine über ganz Indien verstreute, kleine, aber rührige Zahl von Bekennern, die vermöge ihrer Bildung, ihrer sozialen Stellung und ihres Reichtums einen nicht unbeträchtlichen Einfluß besitzen.

*) Einige deutsche Gelehrte schreiben nach Analogie von Buddhismus („Religion des Buddha“) „Jinismus“. Die Jainas, wie die Inder überhaupt, verwenden stets die Form „Jainismus“, wenn sie sich einer europäischen Sprache bedienen, und dieser Übung folgt auch die Mehrzahl der abendländischen Forscher. Da das Wort „Jainismus“ eine fast allgemeine internationale Annahme gefunden hat, wird es im vorliegenden Buche ausschließlich verwendet; seiner Bildung nach gehört es zu den Benennungen religiöser Bewegungen, die nicht unmittelbar von dem Namen ihres Begründers (wie Platonismus, Spinozismus), sondern von der Bezeichnung ihrer Bekenner abgeleitet sind, wie Mohammedanismus, Arianismus, Kantianismus, Manichäismus, das lateinische „Christianismus“ usw.

Die ersten Europäer, welche mit Jainas in Berührung kamen, scheinen die Griechen gewesen zu sein, die zur Zeit Alexanders des Großen und der Diadochen nach Indien gelangten. Berichte über die Jainas sind uns aus dieser Zeit aber nicht erhalten; die Vermutung mancher Forscher, daß unter den „Gymnosophisten“, den „nackten Weisen“ der griechischen Historiker Jaina-Mönche der nacktgchenden Konfession der Digambaras zu verstehen seien, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Schon Christian Lassen bemerkte hierüber: „Was die Zeugnisse der klassischen Schriftsteller betrifft, so können solche Stellen, in welchen die *Γυμνσοφισταί* genannt werden, hier gar nicht in Betracht kommen, weil dieser Name die brahmanischen Büsser und Philosophen bezeichnet, die nicht wegen ihrer völligen Nacktheit, sondern nur wegen ihrer dürftigen Kleidung so benannt worden sind. Nach dieser Ausscheidung bleibt nur die Glosse des vor dem Ende des 5. Jahrhunderts lebenden Hesychios: *Γέννοι, οἱ Γυμνσοφισταί*“¹.

Auch in den Schriften der wenigen europäischen Reisenden, welche während des Mittelalters die Länder des Ostens besuchten, sind keine näheren Nachrichten über die Jainas auf uns gekommen, und selbst die Angehörigen der westlichen Kolonialmächte, die nach Vasco da Gamas Entdeckung des Seeweges nach Ostindien gelangten, haben uns wenig über sie überliefert, obwohl sie einzelne hervorstechende Charakterzüge derselben, wie ihren ausgedehnten Tierschutz und die bei ihnen bestehende Einrichtung der Tierhospitäler bemerkt haben.

Eingehend haben sich mit den Jainas zuerst Offiziere und Beamte der englischen East India Company beschäftigt²; die erste knappe, aber alles umfassende Darstellung ihres Systems, die sich auf indische Originalwerke gründete, gab der auf so vielen Gebieten der Indologie bahnbrechende H. T. Colebrooke (1765—1837). Colebrookes Angaben wurden erweitert und ergänzt durch Horace Hayman Wilson (1784 bis 1860)³; die Schriften beider hochverdienter Männer waren lange Zeit fast die einzigen zuverlässigen Quellen, aus denen während der ganzen ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Kenntnis über das Jainatum gewonnen werden konnte. Das Verdienst, die ersten Jainatexte übersetzt zu haben, gebührt Otto Böhtlingk, dem Altmeister deutscher Sanskrit-

Lexikographie, der 1847 Hemacandras „Abhidhānacintāmaṇi“ gemeinsam mit Ch. Rieu verdeutschte, und dem Rev. J. Stevenson, der 1848 das „Kalpa-sūtra“ und „Nava-tattva“ ins Englische übertrug. 1858 folgte ihnen der Berliner Sanskritprofessor Albrecht Weber mit Auszügen aus dem „Shatrunjaya-Māhātmya“, dem er 1866 solche aus der „Bhagavatī“ folgen ließ. Derselbe Gelehrte beschäftigte sich als erster auch eingehend mit dem Kanon der Shvetāmbaras und wirkte durch viele seiner Abhandlungen und Einzeluntersuchungen bahnbrechend auf den verschiedensten Gebieten der Jaina-Forschung¹. Von ihm angeregt, haben sich in der Folgezeit namentlich H. Jacobi, E. Leumann, J. Klatt, G. Bühler, R. Hoernle, E. Windisch mit Jainatexten der verschiedensten Art beschäftigt, während L. Rice, E. Hultzsch, F. Kielhorn, P. Peterson, J. Fergusson, J. Burgess sich der Untersuchung der Manuskripte, Inschriften und Kunstdenkmäler der Jainas widmeten.

Seit ihren Anfängen hat sich die Jaina-Forschung nicht damit begnügt, Material zu sammeln und zu verwerten, sondern hat versucht, die historische Stellung des Jainismus zu bestimmen. Die ersten Hypothesen, die in dieser Hinsicht aufgestellt wurden, waren sehr phantastisch; so wollte man den Namen „Jaina“ mit dem Bruder-mörder Kain, mit dem römischen Gott Janus oder dem aus der jüdischen Tradition (2. Timoth. 3, 8; 2. Mose 7, 11) bekannten ägyptischen Zauberer Jannes in Verbindung bringen; der an Jainatempeln reiche Ort Pālitānā sollte in seinem Namen zu dem Worte „Palästina“ in Beziehung stehen usw. Mehr in den Grenzen der Wahrscheinlichkeit hielten sich diejenigen Gelehrten, welche einen Zusammenhang zwischen Jainismus und Buddhismus zu konstruieren suchten. Die Ansichten gingen in diesem Punkte stark auseinander: während die einen (wie Colebrooke) den Buddhismus aus dem Jainatum hervorgegangen lassen sein wollten, waren die meisten wie Wilson, Lassen, A. Weber davon überzeugt, daß die Jainas buddhistische Schismatiker seien. Die letztgenannte Hypothese, die sich auf belanglose Äußerlichkeiten und zufällige Übereinstimmungen in Eigennamen stützte, wurde 1879 von H. Jacobi endgültig widerlegt. Jacobi hat überzeugend gezeigt, daß

Jainas und Bauddhas zwei völlig voneinander unabhängige Religionsgemeinden sind und daß ihre Propheten Mahāvīra und Gautama Buddha zwei verschiedene Persönlichkeiten waren, die zur gleichen Zeit lebten.

Trotz der Ausbreitung, welche die Kenntnis der Geschichte und Literatur der Jainas durch die Arbeit einer Reihe von Gelehrten erfahren hatte, blieb das eigentliche Herz des Jainatums, seine Lehre, noch lange dem Abendlande in seinem wahren Wesen verschlossen. Diese eigentümliche Erscheinung findet ihre Erklärung einmal in der Tatsache, daß bei den meisten Forschern das antiquarisch-philologische Interesse das philosophisch-kulturelle bei weitem überwog, und sodann vor allem in dem Umstande, daß die ersten Jainologen ihre Kenntnisse von der Lehre teils aus gegnerischen brahmanischen Schriften, teils aus den kanonischen Jaina-Werken gewinnen wollten — ein Unternehmen, das bei der Ungenauigkeit der ersteren und dem unsystematischen Charakter der letzteren gleicherweise von selbst zur Erfolglosigkeit verdammt war. Es bedeutete daher einen epochemachenden Fortschritt, als H. Jacobi 1906 dazu überging, eine systematische Jaina-Dogmatik aus späterer Zeit, Umāsvātis Tattvārthādhigama-Sūtra zu übersetzen. Diese Arbeit ermöglichte zum ersten Male einen klaren und vollständigen Überblick über das Gesamtgebiet der Jainalehre und eröffnete dadurch das Verständnis für viele wichtige Einzelheiten, die bisher dunkel geblieben waren. Jacobis Arbeit ist von seinen Schülern in den verschiedensten Richtungen fortgesetzt worden.

In der Gegenwart wird die Jaina-Forschung in den meisten abendländischen Staaten, wenn auch in verschiedenem Umfange gepflegt. In Deutschland betätigen sich in ihr Leumanns Schüler W. Hüttemann (†), F. O. Schrader, W. Schubring, Jacobis Schüler W. Kirfel und H. v. Glasenapp, weiterhin J. Hertel und seine Schülerin Charlotte Krause, ferner E. Hultsch, R. Schmidt und andere Forscher; an der deutschen Universität in Prag wirken M. Winternitz und O. Stein. In Schweden wird die Jainologie durch J. Charpentier, in Holland durch B. Faddegon, in England durch L. D. Barnett, J. F. Fleet, V. A. Smith, Frau M. Stevenson, C. H. Tawney (†), F. W. Thomas,

in Frankreich durch A. Guérinot, L. de Milloué, J. Vinson, in Italien durch A. Ballini, F. Belloni-Filippi, P. E. Pavolini, F. L. Pullé, L. Suali, L. Tessitori (†), in der Tschechoslowakei durch V. Lesny und O. Pertold, in Rußland durch N. Mironow, in Nordamerika durch M. Bloomfield vertreten.

In den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts haben auch die Jainas in Indien selbst angefangen, ihre heiligen und profanen Texte der Wissenschaft in gedruckten Ausgaben zugänglich zu machen. Mit der Zeit begannen sie auch Bücher und Aufsätze in englischer Sprache über ihre Religion zu veröffentlichen, um ihre Glaubensgenossen über das Wesen der Lehre aufzuklären und der letzteren neue Anhänger zu gewinnen. Auch Hindus haben sich in steigendem Maße mit dem Jainatam beschäftigt (R. G. Bhandarkar, Bhagavanlal Indraji, Bhâu Daji, Satis Chandra Vidyabhusana, S. N. Dasgupta u. a.).

Für die Zukunft ist ein immer enger werdendes Hand-in-Hand-Arbeiten zwischen westlichen und indischen Gelehrten zu erhoffen. Durch das Vertrautwerden mit den Methoden europäischer Textkritik werden die indischen Pandits zu sachlicher und kritischer Arbeit erzogen, die abendländische Forschung aber wird durch das Zusammengehen mit den Indern ihrerseits auch wieder in mannigfacher Hinsicht gefördert werden. Durch den Verkehr mit Jainas, denen die ererbte Tradition noch eine lebendige Kraft, nicht bloßes historisch-interessantes Buchwissen ist, wird sie davor bewahrt werden, daß ihr der Kontakt mit der Wirklichkeit abhanden kommt und ihr Studium in uferlose Spekulation und unfruchtbare Kleinigkeitskrämerei ausartet. Wenn es durch das Zusammenarbeiten von West und Ost gelungen sein wird, das heutige Jainatam in der Fülle seiner Erscheinungen zu begreifen und zuverlässig darzustellen, dann wird es auch möglich sein, vom Bekannten allmählich zum Unbekannten fortschreitend, die einzelnen Phasen des Prozesses zu verfolgen, durch welchen das Gegenwärtige aus dem Früheren hervorging, und das Vergangene bis zu seinen entfernten Ursprüngen hin vor dem geistigen Auge zu neuem Leben erstehen zu lassen.

ZWEITER ABSCHNITT.

GESCHICHTE.

Vorbemerkungen.

Die Quellen, aus denen wir unser Wissen von der Geschichte der Jainas schöpfen können, sind in der Hauptsache: literarische Werke, Inschriften und Altertümer jeder Art, wie Bauwerke, Kunstdenkmäler, Münzen und vieles andere. Am ergiebigsten sind für Zwecke der Forschung die literarischen Werke. Die Jainas haben selbst in einer ganzen Reihe von Schriften die Geschichte ihres Glaubens darzustellen versucht; der Wert, den diese Bücher für die kritische europäische Wissenschaft besitzen, ist freilich sehr verschieden. Vielfach gelten für die Jainas die Worte, welche der berühmte arabische Reisende Al-Bîrûnî (um 1030 n. Chr.) über die Inder gesagt hat: „Sie beachten die geschichtliche Folge der Ereignisse wenig und sind sehr nachlässig in der Aufzählung der Reihenfolge ihrer Könige. Wenn man sie zu einer Aufklärung drängt und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Märchen zu erzählen.“¹ Ein großer Teil der von Jainas geschriebenen Werke, in denen die Vergangenheit des Jaina-Glaubens behandelt wird, trägt einen rein mythisch-legendarischen Charakter; ihre Aufgabe scheint es nicht so sehr zu sein, geschichtliche Vorgänge zu schildern, als vielmehr dem frommen Leser eine Stunde religiöser Erbauung zu schenken. Auch in denjenigen Schriften, welche sich die Darstellung von historischen Fakten zum Gegenstand genommen haben, die dem Autor zeitlich nahestanden, überwiegt zumeist das sagenhafte Element in einer den

Abendländer oft seltsam anmutenden Weise. Trotz dieser Mängel enthalten viele historische Werke der Jainas ein wertvolles Material und es lassen sich aus ihnen brauchbare Informationen gewinnen, wofern an sie die kritische Sonde gelegt wird. Neben den eigentlichen historischen oder pseudo-historischen Schriften sind vielfach auch literarische Werke anderer Art für den Geschichtsschreiber des Jaina-Glaubens von Interesse, weil ihr Inhalt auf gewisse historische Ereignisse anspielt oder den Geist eines bestimmten Zeitalters widerspiegelt. Wichtige chronologische Anhaltspunkte ergeben mitunter Einleitung oder Kolophon eines Werkes, wenn hierin der Stammbaum des Autors, der Name seines Patrons oder ähnliches mitgeteilt wird. Die Listen der Vorsteher der einzelnen Mönchs-Orden, die sog. „Pattāvalis“ enthalten wertvolles Material zur Bestimmung der Lebenszeit hervorragender Persönlichkeiten, freilich ist auch ihre Zuverlässigkeit oft nur gering, weil ihre Verfasser in ihnen vorkommende Lücken nach eigenem Gutdünken ausfüllten und sie bis auf Mahāvīra oder gar dessen Vorläufer Pārshva hin, so gut es ging, vervollständigten. Die Angaben der literarischen Werke der Jainas können wir mitunter kontrollieren und berichtigen an der Hand von Nachrichten in brahmanischen, buddhistischen oder anderen Schriften. Diese Quellen sind allerdings oft von etwas fragwürdigem Wert, weil die Gegner des Jainismus in dem Bestreben, seinen Anhängern allerlei Fehler und Verbrechen anzudichten, sich oft ebensoweit von der Wahrheit entfernen wie seine begeisterten Freunde und Bewunderer.

Zuverlässiger, wenn auch geringer als die Ausbeute aus literarischen Werken ist vielfach diejenige, die sich aus Inschriften gewinnen läßt. Die Inschriften sind zumeist im Anschluß an ein bestimmtes Ereignis eingemeißelt worden. Ihnen eignet daher eine gewisse Frische und Wirklichkeitsnähe, welche den später entstandenen literarischen Darstellungen abgeht. Die meisten Inschriften sind Urkunden über Stiftungen von Tempeln oder Götterbildern, von Landgütern oder Gerechtsamen, die von einem frommen König oder einem gläubigen Laien gemacht wurden. Die Namen der regierenden Herrscher und ihrer Vorfahren, der beschenkten Mönche und ihrer Gurus und Amts-

vorgänger versehen uns mit einem Gerippe von Namen und Daten, die doppelt wertvoll sind, weil ihre historische Treue zumeist nicht in Frage gestellt zu werden braucht.

Die Altertümer und Kunstdenkmäler der verschiedensten Art, die auf unsere Zeit gekommen sind, vermögen häufig ebenfalls zur Aufhellung historischer Fragen beizutragen, zumal wenn sich auf ihnen Angaben über ihre Entstehungs- oder Herstellungszeit finden. Ihr Hauptwert aber besteht darin, daß sie uns ein lebendiges Bild von Personen, Dingen und Vorstellungen der Vergangenheit geben, durch welches unsere nur durch Worte und Begriffe vermittelte Kenntnis der Verhältnisse früherer Zeiten an Anschaulichkeit gewinnt.

Obwohl das Material, das von zahlreichen Forschern in zäher Arbeit in den letzten hundert Jahren der Vergangenheit abgerungen worden ist; sehr beträchtlich ist, reicht es doch nicht entfernt aus, um eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Geschichte des Jainismus zu schreiben; dazu ist es noch viel zu lückenhaft und viel zu unvollständig. Es bleibt überhaupt fraglich, ob es je gelingen wird, das Dunkel, das über den Schicksalen der Jainas und der Entstehung und Entwicklung ihrer Lehre und ihres Kultes liegt, ganz zu lichten. Die wenigen Versuche, die bisher unternommen wurden, ein Bild von dem Werdegang des Jainatums zu geben, sind deshalb meist nur chronologisch geordnete Zusammenstellungen von spärlichen historischen Tatsachen, vielen problematischen Anekdoten und noch mehr religiösen oder wissenschaftlichen Mythen. Auch der im folgenden unternommene Versuch, die Schicksale der Jainas durch die Jahrhunderte zu verfolgen, kann nicht den Anspruch darauf erheben, eine vollständige Darstellung der Geschichte des Jainismus zu bieten. Er muß sich vielmehr darauf beschränken, im begrenzten Rahmen einer Skizze eine ungefähre Vorstellung von dem Wachstum, der Blüte und dem Niedergang der Religion der Tirthankaras zu geben. Seine Aufgabe ist es mehr, dem Leser in Kürze eine Kenntnis der wenigen feststehenden Fakten und der wichtigsten der bei den Jainas in Umlauf befindlichen Legenden über die Vergangenheit ihrer Religion zu vermitteln, als eine kritische Auseinandersetzung über Detailfragen

oder eine trockene Aufzählung von Namen und Daten von sekundärer Wichtigkeit zu geben. Es würde dem Autor eine große Befriedigung gewähren, wenn die kurze Übersicht, die er hier nur zu geben imstande ist, einen Historiker dazu veranlassen würde, den einzelnen in ihr nur gestreiften Problemen nachzugehen und das, was hier nur in großen Zügen gezeichnet werden konnte, im Rahmen eines umfänglichen Spezialwerkes ausführlich zu behandeln.

I. Die Tîrthankaras.

1. Die Vorgeschichte.

Die Jainas betrachten ihre Religion als ewig und unvergänglich. Sie ist anfangslos und wird niemals aufhören zu sein, mag sie auch von Zeit zu Zeit in Vergessenheit geraten. Das Dunkel des Irrtums, das die Wahrheit in gewissen, periodisch wiederkehrenden Zeitaltern umhüllt, lichtet sich immer wieder, um den Glanz des Jaina-Glaubens aufs Neue erstrahlen zu lassen. So ist auch die Weltperiode, in welcher wir jetzt leben und uns der offenbar gemachten Lehre freuen können, einer anderen gefolgt, in welcher der Jainismus verschwunden war; und in nicht zu ferner Zukunft wird sie von einem Zeitalter abgelöst werden, in welchem der rechte Glaube erlöschen wird. Die Religion als solche aber wird niemals untergehen, sondern immer wieder erneut in ewiger Jugendschöne erblühen, wie der Lenz, der im ständigen Wechsel der Jahreszeiten immer wieder erscheint. Wenn die Zeit reif ist, dann treten in bestimmten, genau feststehenden Abständen vierundzwanzig „Tîrthankaras“ auf, Propheten und Kirchenstifter, die dem wahren Glauben seine Bahn brechen. Auch in unserer Weltperiode sind vierundzwanzig derartige Heilsfinder und Heilsverkünder erschienen. Die Jainas wissen ihre Namen zu nennen und viele Einzelheiten aus ihrem Leben zu erzählen. Das, was über die meisten von ihnen freilich berichtet wird, hat einen ganz sagenhaften Anstrich. So soll der erste dieser Kirchenstifter, Rishabha, 8400000 Pûrva-Jahre alt geworden und 500 Bogenlängen (ca. 2000 Ellen) groß gewesen sein, und wenn auch Lebensdauer und Körpergröße eines jeden der folgenden abnimmt, so heißt es doch noch von dem zwei-

undzwanzigsten dieser Tirthankaras, Arishtanemi, er habe tausend Jahre gelebt und zehn Bogenlängen gemessen. Erst den beiden letzten Heiligen dieser Reihe, Pārshva und Mahāvīra, werden ein glaubhaftes Alter und menschliche Dimensionen zugeschrieben, wenn gelehrt wird, Pārshva, der dreiundzwanzigste Tirthankara, sei hundert Jahre alt geworden und habe neun Ellen gemessen und Mahāvīra, der vierundzwanzigste Tirthankara, habe ein Alter von zweiundsiebzig Jahren und eine Größe von sieben Ellen erreicht. Auch die Zeit, in welche die Jainas das Auftreten der verschiedenen Tirthankaras verlegen, ist nur bei Pārshva und Mahāvīra mit unseren historischen Vorstellungen vereinbar: Mahāvīra soll um 500 v. Chr., Pārshva um 750 v. Chr. gestorben sein, während der Tod Arishtanemis angeblich 84000 Jahre vor dem Pārshvas erfolgt sein und das Hinscheiden der übrigen Propheten in noch weiter zurückliegender, zum Teil gar nicht mehr vorstellbarer Zeit stattgefunden haben soll. Bei dieser Lage der Dinge muß die europäische Forschung in ihrem gegenwärtigen Stande darauf verzichten, sich mit den ersten zweiundzwanzig Tirthankaras als mit historischen Personen zu befassen und kann sich darauf beschränken, nur bei den beiden letzten Untersuchungen über ihre Geschichtlichkeit anzustellen².

Daß Mahāvīra der Geschichte angehört, ergibt sich mit Gewißheit aus der Tatsache, daß uns nicht nur die Schriften der Jainas selbst viele glaubhafte Einzelheiten über ihn mitteilen, sondern daß er auch in den Werken von Nicht-Jainas genannt wird. Die Buddhisten, von denen die Jainas als Feinde der wahren Lehre aufs heftigste bekämpft werden, erwähnen ihn des öfteren als einen Zeitgenossen ihres Meisters Gautama Buddha und beglaubigen damit seine geschichtliche Existenz³. Aber auch an der Geschichtlichkeit von Mahāvīras Vorgänger Pārshva haben wir keinen Anlaß zu zweifeln. Zwar wissen wir von ihm nur aus den Schriften der Jainas, und vieles, was diese über ihn erzählen, gehört fraglos der heiligen Legende an, doch liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß das Rankenwerk, das sich um die Gestalt dieses Mannes gebildet hat, keinen historischen Kern birgt. Für die Geschichtlichkeit des Propheten spricht vor allem der Umstand, daß

sich das, was wir von seiner Persönlichkeit und seiner Lehre wissen, vortrefflich einfügt in das Bild, das wir uns auf Grund der Ergebnisse der Wissenschaft von der Entwicklung der religiösen Anschauungen der Inder machen müssen. Eine kurze Skizze wird dies im einzelnen dartun.

Gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends hatten sich im indischen Geistesleben tiefgreifende Wandlungen vollzogen. Der naive Polytheismus der arischen Einwanderer war durch ein kompliziertes Opferwesen erweitert worden, das die Macht der Götter in der Vorstellung ihrer Verehrer immer mehr beschränkte und die himmlischen Mächte zu den transzendenten Werkzeugen zaubergewaltiger Priester herabdrückte. Die Stellung des Priesterstandes gewann dadurch beständig an Bedeutung; sie steigerte sich noch, je unbeschränkter die Idee der Kastenordnung zur Herrschaft gelangte. Gefördert wurde dieser Prozeß durch das Aufkommen einer Anschauung, die der Härte der sozialen Abstufung gewissermaßen einen ethischen Ausgleich gab: durch die Lehre vom Karma, von der Vergeltungskausalität der Tat, und von der durch sie bestimmten Wiedergeburt.

Der Glaube, daß jedes Dasein nicht für sich stehe, sondern das Glied in einer Kette anderer sei, mußte mit Notwendigkeit den tiefer veranlagten Naturen die Frage nahelegen, ob das Leben wert sei, im unaufhörlichen Wechselspiel von Geburt und Tod erneuert zu werden. Das grüblerische Denken konnte diese Frage nur verneinen, es suchte nach einem Zustande, der erhaben ist über Werden und Vergehen, nach einer Seligkeit, die nicht wie irdische Wonnen nach kurzer Dauer dahinschwindet, um neuem Begehren, neuem Leid Platz zu machen. In der Sehnsucht nach einem ewigen, beständigen, unverlierbaren Glück wandte sich Streben und Sinnen ab vom Diesseits mit seinen vergänglichen Freuden, ab vom Opferdienst mit seinen äußerlichen und deshalb für das Gemüt letzthin unbefriedigenden Riten. Losgelöst von den Fesseln des Weltlebens, forschten stille Denker in der Zurückgezogenheit des Asketentums nach etwas Höherem, Überirdischem. So allgemein war der Drang nach Erkenntnis, daß es bei den oberen Kasten üblich, ja Pflicht wurde, daß der im Alter gereifte Mann sich

in die Einsamkeit des Waldes zurückzog, um hier über die höchsten Fragen des Lebens zu meditieren. Nach der brahmanischen Theorie von den 4 Âshramas, den Lebensstadien, soll der Brahmane, nachdem er den Veda gelernt und eine Familie begründet, sich fern von der Welt in das Brahma versenken und schließlich als heimatloser Bettler umherwandern. Wie weit diese theoretische Vorschrift stets in die Wirklichkeit umgesetzt wurde, ist nicht zu sagen; sicher aber hat sie ernste Beachtung gefunden, sicher ist sie von eifrigen Leuten auch strenger beobachtet worden, als es das Gebot besagte: nicht erst, wenn der Haushalter sein Haar ergrauen, seine Haut welk werden und Enkel um sich spielen sah, verließ er das Hausleben, sondern schon früher zog er in die Heimatlosigkeit, um seine ganze Kraft der Erkenntnis zu weihen. Der Zusammenschluß Gleichgesinnter führte zur Bildung von asketischen Gemeinschaften, die durch feste Ordnungen miteinander verbunden waren und ihren Lebensunterhalt durch die Spenden mildtätiger Frommer erhielten.

Das ernste Ringen um das Unvergängliche scheint die besten Geister unter den „Zweimalgeborenen“ jener Zeit in gleichem Maße beseelt zu haben. Nicht nur die Brahmanen, die sich kasteiten, um die Kraft zu ergründen, die dem Opfer Macht verleiht und den, der sie kennt, aus der Welt zu reinerem Sein emporhebt, sondern auch die Kshatriyas, entsagten der Welt, um das Überweltliche in sich zu erleben. Weniger als die Brahmanen durch Tradition und Standesrücksichten gehemmt, konnten die Krieger dem Drange nach dem höchsten Wissen nachgeben. Einige der gewaltigsten Konzeptionen philosophischen Denkens scheinen von ihnen entdeckt worden zu sein, von ihnen ihre erste Ausprägung erhalten zu haben, erzählen uns doch einige alte Berichte selbst, daß Kshatriyas Brahmanen durch ihr Wissen um das Ewige beschämten und daß Priester bei ihnen in die Lehre gehen mußten.

Die Spekulationen der Jahrhunderte nach tausend vor Christ sind uns in den Upanishaden erhalten, in den berühmten „Geheimlehren“, die den Anhang und die Vollendung der Veden bilden. Von Priestern redigiert und mit ihren eigenen Bedürfnissen und Theorien in Einklang gebracht, lassen diese in sich so verschiedengearteten Schriften an

manchen Stellen noch deutlich erkennen, daß die Weisheit, die hier gelehrt wurde, ursprünglich in scharfen Gegensatz trat zu der Lehre vom Opferwerk, auf welche sich Stellung und Macht des Brahmanentums gründeten, daß es aber die klugen Priester verstanden, die neuen Gedanken mit ihren eigenen Anschauungen zu verbinden, sie sich anzueignen und späterhin selbst als ihre eifrigsten Verfechter aufzutreten. Nicht überall freilich war es möglich, einen Ausgleich vorzunehmen, gab es doch Lehren, die gar zu sehr im Widerspruch standen mit den durch das priesterliche Herkommen geheiligten Überlieferungen, die sich in offenen Gegensatz stellten zum Anspruch der Brahmanenkaste, allein Vermittlerin irdischer und überirdischer Weisheit zu sein. Aus dem 6. Jahrhundert sind uns mehrere Meister bekannt, die als Opponenten brahmanischer Anmaßung auftraten und, dem vedischen Opferglauben feind, unbekümmert um die Lehren des Veda ihre eigenen Wege gingen. Wir müssen annehmen, daß auch schon vor Mahāvīra, vor Gosāla, vor Gautama Buddha derartige selbständige Heilverkünder aufgetreten sind und Schüler um sich versammelt haben, die ihre Lehre weiterverbreiteten. Die Vorschriften, die jene Meister ihren Gemeinden zur Richtschnur setzten, waren offenbar den brahmanischen nachgebildet, unterschieden sich von jenen aber darin, daß sie eine Vorrangstellung der Brahmanen nicht anerkannten. Wie A. F. R. Hoernle bemerkt¹, hat dieser Unterschied, der sich gegen die Exklusivität der Priesterkaste richtete, zweifellos stark dazu beigetragen, die Gegensätze zu verschärfen; die unter der Ägide des Klerus stehenden Orden sahen mit Mißachtung herab auf die Ketzer, welche ohne die Sanktion der Mitglieder des ersten Standes auszukommen glaubten; die Kshatriya-Mendikanten hinwiederum mieden die Brahmanen und ihre Zeremonien. Den aus den nicht-brahmanischen Kreisen hervorgegangenen religiösen Gemeinschaften war ein anti-klerikaler Charakter eigen; sie richteten sich gegen die Ansprüche des Priestertums, die ihnen als ungerechtfertigt erschienen, aber sie wollten die Gesellschaftsordnung als Ganzes weder reformieren noch das Kastenwesen abschaffen. Mochten innerhalb des Mönchsordens auch Abkunft und Rang ihre Bedeutung verlieren,

außerhalb desselben wurde ihre Geltung weder bestritten noch verändert. So finden wir denn bei den Laienanhängern nicht-brahmanischer Mönchsorden das Kastenwesen in unverminderter Kraft bestehen, ja das Recht der Brahmanen, die sakralen Handlungen bei Geburt, Hochzeit, Tod oder anderen Gelegenheiten zu vollziehen, wurde so wenig bestritten, daß die Laien sie zu diesen heranzogen, mochten sie sich auch in den entscheidenden Dingen des Glaubens und des Wandels der Führung anti-brahmanischer Asketen anvertrauen (ein uns seltsam erscheinender Widerspruch, der sich aber bei den Shvetāmbara-Jainas noch heutzutage findet).

In dem Mittelpunkt des Philosophierens aller Asketenorden stand der Wunsch nach der Erlösung, der Wille, frei zu werden von den Ketten des Sansâra, von den Qualen des sich immer erneuernden leidvollen Daseins. Die theoretischen Grundlagen dieses Glaubens sind in der ältesten Zeit noch recht primitiv: die Weisen der älteren Upanishaden schieden noch nicht Geist und Stoff voneinander, und die Vorstellung einer Seelenmonade lag ihrem Denken noch fern. Das Psychische ist für sie — wie H. Jacobi in seinem Werke „Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern“ S. 8 ff. gezeigt hat — keine Einheit, sondern ein Komplex von fünf Faktoren oder Prânas: Odem, Sprache, Gesicht, Gehör, Verstand. Diese fünf Faktoren machen, wenn sie vereinigt sind, eine Persönlichkeit aus; stirbt ein Wesen, so löst sich diese Verbindung. Ein Fortleben nach dem Tode ist trotzdem möglich, dann nämlich, wenn sich fünf Prânas wieder zusammenfinden. Eine solche Verbindung kommt aber regelmäßig zustande durch die Macht des Karma, durch die transzendente Kraft der Verschuldung oder des Verdienstes der Taten in einem früheren Dasein. Aufhören tut der Kreislauf des Werdens nur für den, der sein Karma vernichtete und dadurch den Keim zu neuer Wiedergeburt zerstört. Dies geschieht durch Askese und die Erkenntnis des über allen Wechsel Erhabenen, des Brahma, aus dem alles hervorgegangen ist, das allem zugrunde liegt und das alles in sich zurücknimmt. Wer sich in das Brahma versenkt, der allein wird frei von Leid, von Sünde und von jeder Begrenzung.

Die Anschauungen der ältesten Upanishaden (Brihadâraryaka, Chândogya, Taittiriya, Aitareya, Kaushîtakî) von dem Wesen der Psyche erfahren in den späteren (Kâthaka usw.) eine Umgestaltung durch das Aufkommen einer neuen Vorstellung: der Idee der Individualseele. Geist und Stoff werden jetzt scharf geschieden; das Psychische ist nicht mehr ein Bündel von verschiedenen Faktoren, sondern wird als eine Monade aufgefaßt, die als ewig und unzerstörbar gilt. Jedes Individuum, ob Gott oder Mensch, Tier oder Pflanze, besitzt ein immaterielles Selbst, eine Seele, die — beladen mit der Frucht der Taten früherer Existenzen — solange von einem Dasein zum andern wandert, als das Karma auf sie seine Macht ausübt. Erst wenn die die wahre Natur der Seele verhüllende Wirkung des Karma aufgehoben und die richtige Erkenntnis der Natur des Geistes und seine Wesensähnlichkeit mit dem Brahma erreicht worden ist, wird das Heil gewonnen, das in der (wie auch immer gearteten) intensiven Vereinigung des Einzelgeistes mit dem Weltgeiste besteht.

Die neue Seelentheorie gelangte in den Kreisen der Denker der Upanishaden zur Herrschaft, fand aber auch bei den Philosophen Anhänger, die nicht auf dem Boden der Brahma-Lehre standen. Die verschiedensten brahmanischen wie unbrahmanischen Systeme machten sie zur Grundlage ihrer Metaphysik und Ethik. Diese Lehren, welche die absolute Verschiedenheit der individuellen Seelen voneinander und von der Materie vertraten, die Existenz eines all-einen geistigen Absoluten jedoch leugneten (wie Sâmkhya, Yoga, Nyâya-Vaisheshika, der Jainismus u. a.), erblickten die Erlösung nur in der völligen Isolierung der reinen Seele vom unreinen Stoff; sie behaupteten also die individuelle Fortexistenz jedes Einzelwesens in einem unkörperlichen, verklärten Zustande, in welchem alle der irdischen Persönlichkeit anhaftenden Schwächen und Leiden dahinfallen.

Wenngleich die neue Vorstellung von dem Vorhandensein unvergänglicher individueller Seelen im ganzen Brahmanismus und darüber hinaus zur Anerkennung gelangte, blieb doch die ältere Anschauung vom zusammengesetzten Charakter des Psychischen auch weiterhin von hervorragender Bedeutung für die Geistesgeschichte des alten

Indien. Auf sie geht letzten Endes — das ist mir H. Jacobi und Th. Stcherbatsky wahrscheinlich⁵ — die buddhistische Lehre zurück, daß es kein Selbst, keine Seele gäbe, sondern daß das, was als psychisch-physisches Individuum in die Erscheinung tritt, in Wahrheit durch fünf „Gruppen“ (Skandha) gebildet werde. So verschieden diese fünf Skandhas (nämlich: 1. die fünf Sinne und ihre Objekte, 2. Empfindung, 3. Ideen, 4. Anlagen und Triebe, 5. Bewußtsein) auch von den fünf Prânas der älteren Upanishaden sein mögen, so ist doch die beiden Lehren zugrundeliegende Vorstellung dieselbe: daß das Individuum nur ein Bündel von fünf derartigen Faktoren sei, daß die Verbindung dieser Elemente sich im Tode auflöse und daß durch die Kraft der Tat eine neue Vereinigung derselben hervorgerufen werde, bis durch Vernichtung des Karma die Erlösung erreicht wird. Von der primitiven Prâna-Theorie der alten Zeit bis zu der tiefsinnigen Skandha-Lehre Gautama Buddhas ist freilich ein weiter Weg, und wir müssen eine lange Entwicklung während der etwa fünf Jahrhunderte, die zwischen der Aufstellung beider Theorien liegen, annehmen — eine lange Entwicklung, von der wir, wenigstens soweit unser heutiges Wissen reicht, keine Urkunden besitzen. Trotzdem spricht ein hohes Maß von Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit dieser Hypothese. Denn sie ist die einzige, welche die grandiose buddhistische Anattâ-Lehre mit früheren, primitiveren Vorstellungen zu verknüpfen und die von den Buddhisten behauptete, bisher meist in das Reich der Fabel verwiesene Existenz von Vorläufern Gautamas, von früheren Buddhas, zu rechtfertigen vermag⁶. Eine Stütze findet die Behauptung, daß zwischen der upanishadischen Prâna-Lehre und der Skandha-Theorie Gautamas Vorstufen des buddhistischen Anâtma-vâda anzunehmen sind, in einer merkwürdigen Stelle der (wohl um 800 v. Chr. anzusetzenden) Kâthaka-Upanishad (IV 14), auf welche Th. Stcherbatsky⁷ aufmerksam macht und welche vielleicht als eine Ablehnung der Lehre vom Psychischen als einer Verbindung einzelner Daseinselemente (prithag-dharma) aufzufassen ist. Es wäre dies die früheste bekannte Stelle, in der von dem Gegensatz der beiden philosophischen Anschauungen die Rede ist, deren Kampf in der Geschichte

der indischen Metaphysik über ein Jahrtausend lang eine so hervorragende Rolle gespielt hat.

Bei dem Dunkel, das noch über der Frühgeschichte der indischen Philosophie gebreitet liegt, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wann und von wem die Lehre von den Seelenmonaden zuerst aufgestellt wurde. Aus der Tatsache, daß sie in den ältesten Upanishaden noch nicht vorhanden war, in den jüngeren Schriften dieser Literaturgattung aber schon allgemein anerkannt wird, ergibt sich, daß ihr Entstehen in den Anfang oder jedenfalls die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zu setzen ist. Da der Jainismus für seine ganzen philosophischen Anschauungen den Unterschied von Geist und Stoff und die Theorie von der Existenz ewiger Individualseelen voraussetzt, kann er frühestens in einer Zeit entstanden sein, in der die neue Seelenlehre aufkam. Als obere Grenze für seine Entstehungszeit würden sich, wenn die vorgetragenen Ansichten über eine Verschiedenheit der psychologischen Vorstellungen in den älteren und jüngeren Upanishaden richtig sind, die ersten Jahrhunderte nach dem Jahre 1000 v. Chr. ergeben. Das aber paßt vortrefflich zu der Lehre der Jainas, die ihren Propheten Pārshva im 8. vorchristlichen Jahrhundert seine Lehre von der Verschiedenheit von Geist und Materie und von der Erlösung durch die Befreiung der Einzelseele vom Stoff verkünden lassen. Der Annahme, daß der Jainaglaube durch Pārshva um 800 v. Chr. begründet worden sei, steht somit vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus nicht nur nichts im Wege, sondern sie findet vielmehr in allem, was wir von dem geistigen Leben jener Zeit wissen, eine Bestätigung.

Ob Pārshva selber der erste gewesen ist, der mit Entschiedenheit die Lehre von dem Dasein von Seelensubstanzen aufstellte, und ob andere ihm hierin gefolgt sind und diese seine Theorie später mit ihren eigenen Anschauungen verbunden haben, - oder ob Pārshva seine Seelentheorie von anderen entlehnt und dann zu seinem eigenartigen System entwickelt hat, vermögen wir heute noch nicht zu sagen. Vielleicht gelingt es späterer Forschung, zu einer Lösung dieses für die Geschichte des Jainatums grundlegenden Problems zu gelangen ;

vorläufig müssen wir uns darauf beschränken, alles, was wir über Pārshva wissen, zusammenzutragen und versuchen, aus dem spärlichen Material, das einer kritischen Sichtung standhält, ein ungefähres Bild von seinem Leben und seiner Lehre zu gewinnen.

2. Pārshva.

Pārshva wurde der Überlieferung zufolge als Sohn des Königs Ashvasena aus dem berühmten Ikshvāku-Geschlechte und seiner Gattin Vāmā in Benares geboren. Nach einer glücklichen Jugend, die er am glanzvollen Hofe seines Vaters verlebte, im Alter von dreißig Jahren von dem Gedanken an die Unbeständigkeit alles Irdischen im Innersten ergriffen, entsagte er der Welt und ihren Freuden und wurde Asket. In kurzer Zeit erlangte er die erlösende Erkenntnis und widmete sich fortan der Verbreitung der von ihm gefundenen Wahrheiten. Als er hundert Jahre alt geworden war, bestieg er den Sameta Shikhara in Bihār (der nach ihm heute Mount Pārasnāth genannt wird), woselbst er, nachdem er einen Monat lang keine Speise zu sich genommen und kein Wasser getrunken hatte, in das Nirvāna einging.

Ob und wie weit diese biographischen Daten, welche uns die Jainas in ihren heiligen Büchern inmitten eines bunten Legendenkranzes übermittelt haben, den historischen Tatsachen entsprechen, läßt sich nicht entscheiden, doch besteht m. E. keinerlei Grund dafür, die Richtigkeit der Tradition in Frage zu stellen, welche uns Pārshva als einen Mann aus edlem Geschlecht schildert, der in der Blüte der Jugend alle irdischen Güter von sich warf und das Heil seiner Seele in dem entbehrungsreichen, aber friedevollen Leben eines wandernden Asketen suchte und fand. Die Erscheinung eines Jünglings aus vornehmerm Hause, der unbefriedigt von den Genüssen, die ihm Rang und Vermögen zuteil werden ließen, sein Leben ganz dem Erringen und Verkünden philosophischer Erkenntnisse weihte, ist in Indien von der Zeit der Upanishaden bis auf unsere Tage hin keine seltene, mag auch die Machtstellung und der Reichtum, welche der junge Asket aufzugeben hatte, von seinen Anhängern später mit den Mitteln morgen-

ländischer Phantasie übertreibend ausgeschmückt worden sein, um die Größe des Verzichts des Helden recht eindringlich hervortreten zu lassen.

Nach den Berichten der Jainas waren die Hauptpunkte der Lehre Pârshvas etwa folgende: Das ganze, unerschaffene und unvergängliche Universum ist in seinen drei Abteilungen, der Oberwelt der Götter, der Mittelwelt der Menschen, Tiere, Pflanzen und der Unterwelt der Dämonen und Höllenwesen angefüllt mit einer unendlichen Zahl von ewigen, unzerstörbaren individuellen Seelen. Diese Seelen (Jîva)sind an sich rein geistig, körperlos, selig; sie besitzen unendliches Wissen, unbeschränkte Kräfte, höchste sittliche Vollkommenheit und stehen alle einander im Range gleich. Die den Jîvas von Natur innewohnenden Eigenschaften kommen bei den meisten von ihnen jedoch nicht zur Entfaltung; die meisten Seelen in der Welt sind vielmehr mit den Körpern von mehr oder weniger langlebigen Wesen, mit den Leibern von Göttern, Menschen, Tieren, Pflanzen oder Höllenwesen bekleidet, sie sind dem Wechsel von Lust und Leid unterworfen, ihre Erkenntnis, ihre Kraft, ihr moralischer Zustand ist unvollkommen und ein unentrinnbares Schicksal hebt sie auf die Höhen des Lebens, gibt ihnen Genuß, Macht, Reichtum oder stürzt sie in die Tiefen von Elend, Knechtschaft und Armut herab. Die gänzliche Veränderung der Eigenschaften der Seelen, oder richtiger: die völlige Verhüllung ihrer natürlichen Qualitäten ist eine Folge ihrer Verbindung mit einem andersgearteten, ihnen fremden Element — mit der Materie. Beständig dringen feine Stoffe, dem Auge unsichtbar, in die Seelen ein, versehen sie mit den verschiedenen Arten von Leibern und Organen, beschränken sie in ihrem Wissen, Wollen und Tun und lassen sie bald süße Wonnen, bald bittere Schmerzen kosten. Die unentrinnbare Vergeltungskausalität des Karma, das unaufhörliche Spiel von Tod und Leben, der Strom des Daseins mit seinem Auf- und Abwogen von Glück und Mißgeschick, ja der ganze Weltprozeß selbst ist nach Pârshva nichts anderes als eine Folge der verhängnisvollen Verbindung der beiden heterogenen Substanzen Geist und Stoff. Seit anfangsloser Zeit zieht jede verkörperte Seele durch ihre Ge-

danken, Worte und Taten materielle Atome in ihren Bereich, die in ihr zu Karma werden, in ihr festhaften und nicht eher weichen, als bis sie ihre mehr oder minder schädliche Wirkung getan haben und andere, neue an ihre Stelle treten.

Die Seelen bleiben solange mit Stoffen infiziert, als sie sich ungehemmt ihren Lüsten überlassen, als sie durch ihr ungezügeltcs Tun immer wieder Stoffe attrahieren und sich assimilieren. Der Beschmutzung der Seelen durch die in Karma verwandelten Stoffe kann nur dann ein Ende bereitet werden, wenn es gelingt, das Einströmen neuen Stoffes in die Seele aufzuhalten und die in ihr vorhandene Materie zu vernichten oder auszustoßen. Dies ist nur möglich durch eine vollständige Regulierung alles Denkens und Handelns und eine Umstellung der ganzen Lebensführung. Die Tore der fünf Sinne dürfen nicht mehr achtlos äußeren Eindrücken überlassen bleiben, das Denken muß strenger Norm unterworfen werden, die vier Leidenschaften Zorn, Stolz, Trug und Gier sind zu unterdrücken und der Wille zum Leben, der wie eine giftige Pflanze im Herzen wuchert, ist mit der Wurzel auszuroden. Der Verwirklichung dieses Zieles dient die Befolgung der vier Vorschriften, welche die Grundlage der Ethik Pārshvas bilden. Diese Vorschriften verbieten dem Gläubigen, lebende Wesen zu verletzen, Unwahres zu reden, sich Dinge anzueignen, die ihnen nicht gegeben wurden, und Eigentum zu besitzen, welches letzteres Verbot gleichzeitig dasjenige jeglichen geschlechtlichen Verkehrs in sich schließt. Die vier Vorschriften Pārshvas sind in ihrer vollen Strenge von Leuten, die in der Welt leben, nicht ausführbar; die Voraussetzung für ihre vollkommene Beobachtung ist die Weltentsagung. Die drei Edelsteine des rechten Wissens, des rechten Glaubens, des rechten Wandels erstrahlen nur an dem in vollem Glanze, der alle irdischen Triebe in sich ertötet hat. Unentwegt strenger Kasteiung hingegeben, soll der Fromme über das wahre Wesen der Seele meditieren, bis sich ihm in frommer Beschauung alle Zweifel lösen, bis er die wahre Natur des Geistes in seiner fleckenlosen Reinheit erkennt. Wenn durch das Wasser aus der Wolke des Wissens das Feuer jeder Leidenschaft erloschen ist, dann nimmt die Seele keinen

neuen Stoff mehr auf, und sie tilgt das Karma, das sich an ihr noch nicht realisierte. Ist alles Karma, das die Seele belastete, restlos vernichtet, alle Materie, die sie erfüllte und umgab, geschwunden, dann leuchtet die Seele in ihrer unendlichen Herrlichkeit, dann ist sie erlöst. Von allem Stoff unbeschwert steigt sie zum Gipfel der Welt empor, um am Wohnsitz der Seligen in ewiger Allwissenheit und unvergänglicher Wonne zu weilen, wie auf einem Eiland, das den brandenden Wogen des Meeres des Sansâra auf immer entrückt ist.

Die Lehren, welche die Tradition Pârshva in seinen Predigten verkünden läßt und die wir hier kurz skizziert haben, sind die Grundlehren des Jainismus überhaupt. Ob die Anschauungen, welche die Berichte einer späteren Zeit Pârshva zuschreiben, wirklich schon die seinigen waren, läßt sich nicht streng erweisen. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß das System der späteren Zeit in seinen fundamentalen Sätzen auf Pârshva zurückgeht. Denn die Theorien, die dem Jaina-Glauben zugrunde liegen, tragen einen Zug primitiver Altertümlichkeit an sich, der deutlich auf eine Entstehungszeit hinweist, welche der Periode komplizierterer Begriffsdichtungen, wie sie im Buddhismus und den klassischen Philosophemen des Brahmanismus vorliegen, vorausging.

Nach dem Kalpa-Sûtra gewann Pârshva seiner Lehre eine nach Tausenden zählende Gefolgschaft; 164 000 Männer und 327 000 Frauen schlossen sich ihm als Laienanhänger an, indem sie seine Prinzipien als wahr anerkannten und, so weit dies für Leute, die in der Welt leben, möglich war, befolgten. 16000 Männer und 38000 Frauen aber suchten seine asketische Moral mit allen ihren Konsequenzen in die Wirklichkeit umzusetzen und bildeten Mönchs- und Nonnenorden. Die Personen, die so alle Fesseln von Liebe und Haß, von Familie, Besitz und Konvention von sich warfen und ihr ganzes Leben der Gewinnung überirdischen Heils widmeten, wurden „Nirgranthas“, d. h. „Entfesselte“ genannt. Ihr Orden war das eigentliche Rückgrat der Gemeinde und Hüter ihres Erbes. Von den acht Hauptschülern des Meisters (Shubhadatta, Âryaghosha, Vasishta, Brahmacâri, Soma, Shridhara, Virabhadra, Yashas) übernahm Shubhadatta nach Pârshvas

Tode die Leitung der Kirche; ihm folgten in dieser Stellung der Reihe nach Haridatta, Āryasamudra, Prabha und Keshi⁸.

In den 250 Jahren, die zwischen dem Nirvāna Pārshvas und der Amtszeit Keshis gelegen haben sollen,⁹ scheinen die von Pārshva erlassenen Vorschriften nicht fest eingehalten worden zu sein, namentlich scheint hinsichtlich des Keuschheitsgelübdes der Asketen eine laxer Auffassung Platz gegriffen zu haben. Es war daher ein großes Glück für die Nirgranthas, daß eine Persönlichkeit von überragender Bedeutung ihren Orden von Grund aus reformierte – Mahāvira, den die Jainas den letzten Tirthankara unserer Weltperiode nennen.

3. Mahāvira.

Vardhamāna, später auch Mahāvira, der „große Held“ genannt, war ein Sohn des Kshatriya Siddhārtha und wurde in Kundagrāma, dem heutigen Basukund, einer Vorstadt des Ortes Vaishālī (jetzt Besārh), nördlich der heutigen Stadt Patnā in der Landschaft Bihār geboren. Die Legende macht seinen Vater zu einem mächtigen König und umgibt ihn mit allem Glanz eines morgenländischen Herrschers. Wahrscheinlich hat die Sage die tatsächlichen Verhältnisse vergrößert und ausgeschmückt, und Siddhārtha war nur ein angesehener adliger Großgrundbesitzer, der als Oberhaupt des aus den Kshatriyas gebildeten Senates einer Adelsrepublik den Titel Rājā führte. Sicher war aber seine Familie sehr vornehm, denn durch seine Gattin Trishalā war er mit königlichen Häusern verschwägert, war doch Trishalā eine Schwester des Königs Cetaka von Vaishālī, dessen Tochter später den mächtigen König Bimbisāra von Magadha heiratete.

Das Geschlecht, dem Mahāvira angehörte, wurde im Sanskrit Jnātri, im Prākrit Nāya (Nāta) genannt, weshalb die männlichen Mitglieder desselben auch als Jnātriputras (Nātaputtas) bezeichnet wurden. Mahāvira entstammte dem Kāshyapa-Gotra.

Bis zu seinem dreißigsten Lebensjahre scheint sich Vardhamānas Leben in nichts von demjenigen unterschieden zu haben, das damals jüngere Söhne vornehmer Familien führten. Er heiratete ein schönes

Mädchen aus guter Familie, Yashodâ, und hatte von ihr eine Tochter, Anojjâ (Priyadarshanâ), welche später mit einem Edelmann Jamâli verheiratet und Mutter einer Tochter Sheshavatî (Yashovatî) wurde.

Nach dem Tode seiner Eltern, die als gläubige Anhänger Pârshvas den freiwilligen Hungertod gewählt hatten, wollte er, damals achtundzwanzig Jahre alt, nach Pârshvas Vorbild der Welt entsagen, wurde jedoch von seiner Familie zurückgehalten *). Erst zwei Jahre später, nachdem er von seinem älteren Bruder Nandivardhana und der Regierung seiner Vaterstadt die Erlaubnis zu diesem Schritt erhalten hatte, schied er von Haus und Sippe und zog nach dem Shandavana genannten Park in der Umgebung von Kundapura. Unter einem Ashoka-baum fastete er zweieinhalb Tage, legte ein Mönchsgewand an und riß sich in fünf Büscheln das Haupthaar aus. Ein Jahr und einen Monat lang trug er noch das Kleid, ohne es zu wechseln, dann verzichtete er auch auf dieses und wanderte als nackter Büsser umher. Wie es scheint, hatte er in der Nähe seines Heimatortes zunächst als Mitglied des von Pârshva gegründeten Asketenordens gelebt, hatte sich dann aber von den anderen Mönchen getrennt, da ihm ihre Vorschriften nicht streng genug erschienen, und es vorgezogen, ein unstetes Wanderleben zu führen.

Über zwölf Jahre lang durchstreifte er die Lande, schutzlos den Unbilden der Witterung preisgegeben. Er besuchte das unwirtliche Gebiet wilder Stämme und ertrug geduldig die Schmähungen und Mißhandlungen der Menschen, die ihn in seinen frommen Übungen zu stören versuchten. Er fastete und legte sich alle Art von Kasteiung auf, er meditierte und sann nach über den Sinn von Welt und Schicksal. Schließlich, nachdem er viel erlebt und gesehen, erlangte er die Allwissenheit, die vollkommene klare Erkenntnis über das Wesen des Sansâra und den Weg, der aus ihm hinaus zur Seligkeit, zur Erlösung führt. Der Überlieferung zufolge geschah dies unter einem Shâla-Baum am Ufer des Flusses Rijupâlîka, unweit des Ortes Jrim-

*) Nach der Tradition der Digambaras war Mahâvira jedoch niemals verheiratet und führte schon als Knabe und Jüngling ein asketisches Leben. Nach ihr lebten auch Mahâviras Eltern noch, als er Mönch wurde.

bhikagrāma. Seit jenem denkwürdigen Moment war Vardhamāna oder, wie man ihn jetzt gewöhnlich mit seinem Ehrennamen nannte, Mahāvīra („der große Held“) zu einem Jina geworden, zu einem Sieger, der die Welt überwunden hat, zu einem Arhat (Ehrwürdigen), zu einem Tīrthankara. Fortan betrachtete er es als seine vornehmste Pflicht, die Lehre Pārshvas zu erneuern und die ewige Heilswahrheit aller Kreatur zu verkünden. Den ganzen Rest seines Lebens zog er deshalb umher und predigte den Göttern und Menschen, Ariern und Barbaren. Auf seinen Wanderungen durchmaß er das ganze Gebiet seines Heimatlandes Bīlāsa und gewann viele Anhänger. Am Ende einer fast dreißigjährigen Lehrtätigkeit starb er in der Kanzlei des Königs Hastipāla zu Pāvāpurī und ging in das Nirvāna ein.

Über die Lebenszeit Mahāvīras sind wir nicht genau unterrichtet, weil die Jainas über sein Todesjahr verschiedene Angaben machen. Nach der herrschenden Lehre starb Mahāvīra im Jahre 527 v. Chr. Einer Mitteilung in Hemacandras „Parishishtaparva“ zufolge ging das Nirvāna des Propheten 155 Jahre vor der Thronbesteigung des Kaisers Candragupta (historisches Datum 322 oder 321 v. Chr.) vor sich. Daraus errechnete H. Jacobi das Jahr 477 oder 476 v. Chr. (bzw. früher 467 v. Chr., in der Annahme, daß Hemacandra ein anderes Jahr für Candraguptas Thronbesteigung zugrunde lege). Das Jahr 477 würde ungefähr die Angabe der Buddhisten bestätigen, nach welcher der „Nigantha Nātaputta“ einige Jahre vor Gautama Buddha den Tod gefunden haben soll. Auch unter den europäischen Forschern besteht keine Einstimmigkeit; vorläufig steht somit noch nicht fest, wann das für die Geschichte der Jainas so überaus bedeutungsvolle Ereignis tatsächlich stattgefunden hat⁹.

Aus allem, was wir über Mahāvīra wissen, geht aufs deutlichste hervor, daß er ein hochbedeutender Mann war, der durch seine geistige und sittliche Größe bei seinen Zeitgenossen einen tiefgehenden Eindruck hinterließ. Er war ein großer und starker Denker, der sich mit allen Problemen, die seine Zeit bewegten, beschäftigte und auf alle Fragen, denen er näher trat, eine Antwort wußte. Aufs stärkste tritt vor allem sein Bedürfnis hervor, über die ganze ihn umgebende

Wirklichkeit Klarheit zu gewinnen und alles bis ins letzte zu zerlegen und zu zergliedern. Sein Streben nach Ordnung und Übersicht machte ihn zu einem hervorragenden Systematiker, der jedem Dinge in der Welt und Überwelt in seiner Lehre einen genau präziisierten Platz anzuweisen wußte. Von der Höhe seiner Erkenntnis herab konnte er mit königlicher Geste auf das Treiben im Sansâra herabblicken und allen, die nach dem Heil verlangten, den Weg zeigen und weisen.

Streng gegen sich, aber auch streng gegen andere, war Mahāvîra ein unbedingter Vertreter asketischer Lebensführung. Er hatte selbst ein Leben, voll von Freuden, von Genüssen aufgegeben, um seine ganze Persönlichkeit einem höheren Ziel zu weihen; bis aufs äußerste hatte er sein Fleisch abgetötet, alle sinnlichen Wünsche und Triebe in sich zum Verschwinden gebracht und durch die größte Selbstüberwindung die höchste Selbstbeherrschung gewonnen. Mit eiserner Konsequenz forderte er von seinen Schülern, daß sie ihm auf diesem Wege folgten. Dadurch wurde er zu einem Hauptwortführer asketischer Moral. Ein Zeugnis für die Strenge, mit welcher er Vorschriften über die Lebensführung aufstellte und einhielt, ist es, wenn er, wie berichtet wird, sich das Haar mit den Wurzeln ausriß und alle Kleidung ablegte, statt, wie es die meisten Asketen seiner Zeit taten, sich damit zu begnügen, den Kopf kahl zu scheren und ein Mönchsgewand anzulegen. Durch diese hohe Wertschätzung der Askese unterscheidet sich Mahāvîra von seinem großen Zeitgenossen Gautama Buddha; er predigte die Notwendigkeit des Fastens und anderer Arten der Kasteiung, während der Buddha dies als einen Irrweg verurteilte, der von dem von ihm verkündeten „mittleren Wege“ der Selbstzucht ebenso weit entfernt sei wie das nach Genüssen haschende und in ihnen sich verzehrende Weltleben.

Noch in einer anderen Hinsicht besteht eine grundlegende Verschiedenheit zwischen den beiden großen Männern: in dem Verhältnis zu ihren Mitmenschen. Ernst Leumann¹⁰ sagt darüber: „Mahāvîra war eine zurückhaltende, Buddha eine offene Natur. Mahāvîra mied den Umgang mit Menschen, Buddha pflegte ihn. Dieser Gegensatz kommt teils darin zum Ausdruck, daß Buddha mit den Seinigen

gelegentlich sich zu einer Mahlzeit einladen ließ, was Mahāvira als ein unerhörtes Paktieren mit dem Weltleben empfand. Teils aber und bedeutsamer zeigt sich jener Gegensatz darin, daß Buddha auf seinen Wanderungen den und jenen ansprach und mit gewandtem Eingehen auf seine Lebensansichten und Lebensgewohnheiten in allgemein-erzieherischem und erhebendem Sinne auf ihn einwirkte. Auf eine solche Tätigkeit allgemeinsten Seelsorge hätte der Asket Mahāvira bei seiner Menschenscheu nie verfallen können; es kam nicht vor, daß er jemanden aufsuchte, um ihn geistlich zu belehren und zu beraten, und wenn allenfalls jemand einer religiösen Unterhaltung wegen zu ihm kam, dann hat er kaum auf die Gedankengänge des Besuchers sich einzurichten gewußt, sondern einfach in starrer Darlegung seiner eigenen Lehren eine strenge Antwort erteilt.“

Obwohl Mahāvira, wie ihn uns die Texte schildern, nicht die Leutseligkeit eines Buddha besaß, sondern sich stets mit aristokratischer Gelassenheit zurückhielt, war er doch keineswegs gleich den brahmanischen Meistern ein Lehrer, der eine esoterische Wissenschaft einem kleinen Kreise von Auserwählten unter dem Siegel des Geheimnisses mitteilte. Mahāvira predigte jedem, der ihn hören wollte, und damit recht viele dazu instande seien, redete er nicht in dem nur Gebildeten zugänglichen Sanskrit, sondern in Ardhamāgadhī, der Umgangssprache seiner Heimat. Die großen Erfolge, die seine Lehrtätigkeit aufzuweisen hatte, zeigen, daß er auf seine Zuhörer in außerordentlicher Weise zu wirken verstand. Das Publikum, das seinen Vorträgen lauschte, entstammte allen Bevölkerungskreisen. Fürsten und Krieger, Priester und Kaufleute drängten sich ebenso zu seinen Reden wie Leute aus niederen Schichten und sogar Nicht-Arier, Männer wie Frauen. In erster Linie waren es aber doch die Vornehmen, bei welchen die Lehre ihres Standesgenossen Mahāvira Anklang fand. Die heiligen Schriften der Jainas gefallen sich darin, mit großer Farbenpracht in epischer Breite zu erzählen, wie Könige mit ihrem Harem und ihren Hofleuten und Staatsbeamten, begleitet von zahllosen Kriegern und Dienern und gefolgt von einer großen Volksmasse, zum Tirthankara zogen, um der Verkündigung seiner Lehre beizuwohnen. Nicht weniger als drei-

undzwanzig Könige werden aufgezählt, die sich seinem Evangelium anschlossen und ihm in Verehrung zugetan waren.

Mahāvira wußte jedoch nicht nur die Menschen durch seinen Vortrag zu fesseln und zu Bekennern seiner Lehre zu machen, er wußte sie auch sich dauernd zu erhalten. Er war ein großer Organisator, der den Mitgliedern seines Ordens Gesetze gab, die zwei Jahrtausende überlebten. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Mönchsvorschriften aus der Zeit Mahāviras noch heute in ihren Grundzügen für alle Jaina-Asketen bindende Kraft haben, dann kann man dem Mann die Bewunderung nicht versagen, der den auf ihn gekommenen asketischen Ordnungen Pārshvas eine so feste Form verlieh, daß ihnen die Zeit nichts anhaben konnte.

Obwohl selber in seinen Anschauungen durch und durch Asket, hatte Mahāvira doch auch einen offenen Blick für die Bedürfnisse der Laien. Als tiefgründiger Menschenkenner war er sich darüber klar, daß Kasteiung und Weltentsagung nur von einer kleinen Zahl von Auserwählten durchgeführt werden konnten, daß viele, welche die Lehre in sich aufzunehmen versuchten, zu schwach waren, um die strengen Gebote des Asketentums zu erfüllen. Gleich Pārshva und anderen Meistern ermöglichte er darum auch Laien den Eintritt in seine Gemeinde und forderte von ihnen nur die Einhaltung der großen Gebote in einer für die in der Welt Lebenden durchführbaren Form. Diese organische Einfügung der Laienschaft in den „Sangha“ war für die Verbreitung des Jainismus von außerordentlichem Nutzen; die enge Verbindung zwischen Geistlichen und Laien, die dauernd in der Religion Mahāviras erhalten blieb, war zweifellos mit einer der Gründe, weshalb das Jainatum sich in Indien bis auf unsere Zeit lebenskräftig erwiesen hat, während andere Religionen, bei welchen dieser Kontakt nicht so eng war, sich später im Gangeslande nicht halten konnten.

Die Tradition lehrt übereinstimmend, daß Mahāvira kein neues philosophisches System aufstellte, sondern die Lehre Pārshvas fortbildete und dessen Gemeinde reformierte. Wie es scheint, waren die Gebote, die Pārshva seinen Anhängern auferlegt hatte, von diesen

nicht mehr streng befolgt worden. Mit rücksichtsloser Energie drang Mahāvīra darauf, daß die sittlichen Vorschriften Pārshvas wieder aufs genaueste eingehalten wurden. Pārshva hatte, wie wir sahen, den Mitgliedern seines Asketenordens geschlechtliche Enthaltensamkeit auferlegt, dieses Gebot aber nicht gesondert aufgestellt, sondern als in dem Verbot des Besitzes irdischer Güter eingeschlossen betrachtet. Um irrigen Auslegungen zu begegnen, forderte Mahāvīra nachdrücklich völlige Keuschheit von Mönchen und Nonnen und fügte deshalb diese Vorschrift in der Form eines besonderen Gelübdes den vier Geboten seines Vorgängers hinzu. Auch das von Pārshva bereits verkündete Gebot der Schonung aller lebenden Wesen scheint der neue Prophet in seiner Anwendung erweitert zu haben. Eine Neuerung war es offenbar auch, daß Mahāvīra nackt ging, während Pārshvas Schülern das Tragen eines Ober- und Untergewandes gestattet war. Zwischen den philosophischen Grundanschauungen der beiden Tīrthankaras scheint hingegen kein wesentlicher Unterschied vorhanden gewesen zu sein. So stand dem nichts im Wege, daß Mahāvīra die Mitglieder von Pārshvas Orden zu seiner Gemeinde hinüberzog und daß Keshi, der Obere der Pārshva-Anhänger in einem Gespräch mit Mahāvīras Apostel Gautama die völlige Übereinstimmung der Anschauungen beider Meister feststellen konnte¹¹.

Gleich Pārshva lebte auch Mahāvīra in einer Zeit religiösen Suchens und Ringens. Eine ganze Reihe von Lehrern zog damals, predigend und Schüler werbend, im Lande umher. Während die einen an der vedischen Überlieferung festhielten oder sie mit neuem Geiste zu erfüllen suchten, standen andere in starkem Gegensatz zu der brahmanischen Tradition. Von der Mehrzahl der Meister, die damals das geistige Leben Nordindiens beherrschten, ist wenig Kunde auf uns gekommen; nur die Namen derjenigen von ihnen, die zu Stiftern größerer Gemeinden wurden, sind uns erhalten geblieben, doch sind die Nachrichten, die wir über sie besitzen, zumeist nur spärlich und ungenau¹². Von den Sektenhäuptern der damaligen Zeit scheint, neben Mahāvīra und Buddha, Gosāla Mankhali-putta (in Sanskrit: Maskari-putra), der Begründer der Sekte der Ājīvikas, der bedeutendste gewesen zu sein¹³;

er interessiert uns in diesem Zusammenhang deswegen, weil er selber zu Mahāvīra in enger Beziehung gestanden hat. Gosāla war der Sohn eines gewerbsmäßigen Bettlers. Nach mancherlei Erlebnissen hatte er sich dem Nirgrantha-Orden angeschlossen, trat aber, nachdem er diesem sechs Jahre hindurch angehört hatte, aus ihm wieder aus und gründete eine eigene Gemeinde. Als er sechzehn Jahre später mit Mahāvīra zusammentraf, kam es zu lebhaften Streitigkeiten. Bald danach scheint Gosāla gestorben zu sein; doch blieben seine Anhänger auch nach seinem Tode seiner Lehre treu, so daß wir noch im sechsten Jahrhundert n. Chr. die Ājīvikas als eine besondere Sekte erwähnt finden und noch im dreizehnten Jahrhundert ihr Name erscheint, wahrscheinlich aber dann als eine Bezeichnung für die Digambara-Jainas, mit welchen sich die Ājīvikas möglicherweise später wieder vereinigt haben. Gosāla war zweifellos ein sehr merkwürdiger Mensch; ob das, was uns über sein wüstes Leben und seine sonderbaren Lehren von seinen Gegnern, den Buddhisten und Jainas, berichtet wird, den Tatsachen entspricht, ist allerdings zweifelhaft, da ja feindliche Sekten stets bestrebt sind, Ketzern allerlei Anrüchiges anzuhängen. Soweit ersichtlich, hat Gosāla eine Reihe von Lehren verkündet, welche mit denen der Jainas übereinstimmen, sei es, daß er sie von jenen übernommen hatte, sei es, daß er sie während der Zeit, während welcher er bei Mahāvīra weilte, aufgestellt und seine damaligen Glaubensgenossen zur Annahme derselben bewogen hatte (was allerdings weniger wahrscheinlich sein dürfte). Manche seiner Anschauungen und vor allem seiner Vorschriften über den Lebenswandel weichen hingegen aufs stärkste von denen der Jainas ab. Neben dem ausgesprochenen Determinismus, den er verkündete, ist besonders die Reanimations-Theorie ein charakteristischer Punkt seines Systems. Nach dieser muß jede Seele, bevor sie zur Erlösung gelangen kann, nachdem sie zahlreiche, genau bestimmte Existenzen in den verschiedensten Daseinsformen durchgemacht hat, in ihrem letzten irdischen Leben siebenmal den Körper tauschen, d. h. in den Leib eines Verstorbenen eingehen und diesen dadurch neu beleben. Erst wenn dieses geschehen ist, ist es ihr möglich, die Seligkeit

zu erreichen. Gosāla behauptete von sich, im Verlauf von 133 Jahren siebenmal den Körperwechsel vollzogen zu haben. Nachdem er sechsmal schon den Leib getauscht, sei er schließlich zum letzten Male in Shrāvastî in den Leichnam des Gosāla eingedrungen, den er sechzehn Jahre innehave. Auf Grund dieser Theorie wollte Gosāla glauben machen, daß er nur dem Leibe nach mit Gosāla, dem früheren Schüler Mahāvīras identisch sei, während seine Seele mit der des Gosāla nichts zu tun habe, da letzterer gestorben und in einem Götterhimmel wiedergeboren worden sei.

Gosāla war nicht der einzige Anhänger Mahāvīras, der sich von ihm abwandte. Zweimal entstanden in der Gemeinde Streitigkeiten, die zu Schismen führten, die jedoch von keiner großen Bedeutung waren; von ihnen wird bei Besprechung des Sektenwesens gehandelt werden.

II. Die älteste Gemeinde.

1. Mahāvīras Nachfolger.

Wie die Überlieferung erzählt, gewann Mahāvīra durch seine Lehrthätigkeit 14000 Mönche, 36000 Nonnen, 159000 Laienanhänger und 318000 Laienanhängerinnen. Eine jede der vier Gruppen, dieser vier „Tirthas“, d. h. Komponenten der Jainakirche, stand unter der Leitung bewährter Persönlichkeiten.

Die Mönche wurden geführt von elf Ganadharas oder Vorstehern, die je mehrere hundert Munis unter sich hatten. Der oberste Ganadhara hieß Gautama Indrabhūti, die anderen Agnibhūti, Vâyubhūti, Akampita, Ārya Vyakta, Ārya Sudharmā, Manditaputra, Mauryaputra, Acalabhrātā, Metārya, Prabhāsa. Vorsteherin der Nonnen war Mahāvīras Base Candanā; die Laienbrüder unterstanden Shankhashataka, die Laienschwestern der Sulasā und Revatī.

Von den elf Ganadharas, in deren Händen die Oberleitung der Gemeinde lag, gingen neun schon zu Lebzeiten des Meisters in das Nirvāna ein. Gautama Indrabhūti erlangte in der Nacht, in welcher Mahāvīra starb, die Allwissenheit und stand deshalb der Gemeinde nicht mehr als Lehrer des vom Tirthankara Überlieferten vor; er wurde zwölf Jahre nach seinem Herrn erlöst. So war nur Sudharmā noch übrig, um die Kirche zu leiten. Er übte dieses Amt bis zum Tode Gautama Indrabhūtis aus, dann wurde er selbst ein Kevali und gab es an seinen Schüler Jambūsvāmī ab; er lebte dann noch acht Jahre, bis er in die Seligkeit einging. Jambūsvāmī stand der Kirche bis zum Jahre nach dem Tode seines Vorgängers vor, dann erlangte auch er die Allwissenheit und schließlich, 64 Jahre nach Mahāvīra,

das Nirvâna. Mit ihm verließ der letzte Allwissende des Zeitalters die Welt, ging der letzte Heilige in die Seligkeit ein, fortan konnte niemand mehr die Vollendung erreichen.

Wenn die Oberhäupter der Gemeinde, welche auf die drei Kevalis folgten, auch selbst nicht mehr die Allwissenheit besaßen, so hatten sie doch noch eine genaue Kenntnis der vom Tirthankara verkündeten Lehren, wie sie von seinem unmittelbaren Schüler Indrabhûti gehört und von Sudharmâ im Wortlaut festgelegt worden waren. Als Kenner aller heiligen Schriften heißen diese fünf aufeinanderfolgenden Kirchenlehrer Shrutakevalis. Die Leitung der Kirche ging von den Shrutakevalis dann auf sieben oder elf einander folgende Lehrer über, die nur noch einen Teil der kanonischen Werke kannten, von diesen dann wieder auf andere, deren Kenntnisse noch geringer waren. Das meiste, was über die Kevalis und ihre Nachfolger berichtet wird, ist sehr sagenhaft. Da sich die Angaben über sie zum Teil stark widersprechen, indem die Shvetâmbaras andere Namen nennen als die Digambaras, läßt sich schwer ausmachen, wieviel an den Überlieferungen Geschichte und wieviel Mythos ist. Die wichtigsten Legenden über die Kevalis und Shrutakevalis werden weiter unten mitgeteilt werden.

2. Der Jainismus in Bihâr.

Mahāvîra stand zu den bedeutendsten Fürsten seines Heimatlandes in naher Beziehung. Auf seinen Wanderzügen besuchte er die wichtigsten Städte der Reiche Bihârs: Campâ, die Hauptstadt von Anga, Mithilâ in Videha, Râjagriha, die Kapitale Magadhas u. a. und wurde überall aufs ehrenvollste aufgenommen. König Bimbisâra (von den Jainas auch Shrenika genannt) von Magadha, derselbe, der auch Buddha patronisierte, gilt den Jainas als ein besonderer Verehrer ihres Meisters, weshalb sie annehmen, daß er in einer späteren Existenz als ein Tirthankara zur Welt kommen werde. Auch Ajâtashatru (Kûnika), Bimbisâras grausamer Sohn, der seinen Vater dem Hunger-

tode preisgab, war den Jainas wohlgesinnt *), vor allem aber war dessen Nachfolger Udâyi¹⁴ ein Schutzpatron ihrer Lehre. Auch unter den Dynastie der „neun Nandas“, welche (zur Zeit, als Alexander der Große nach Indien zog) den Thron der Shaishunâga-Könige usurpiert hatten, blühte die Religion, und hierin trat auch kein Wandel ein, als der letzte unpopuläre Nanda-König durch den großen Maurya-Fürsten Candragupta, den Sandrakottos der Griechen (ca. 322—298) seines Thrones entsetzt worden war. Die Jainas rechnen diesen ersten historischen Kaiser Indiens sowie seinen großen Kanzler Cānakya zu den ihrigen. Cānakya soll der Sohn eines Jaina-Laien Cani und ein eifriger Vorkämpfer des Glaubens gewesen sein. Den Candragupta soll er auf folgende Weise von seinem Wohlwollen für die Ketzler abgebracht haben: Er ließ ihn die Lehrer aller Sekten zu sich rufen und diese in der Nähe des königlichen Harems warten, nachdem er vorher um das Serail ganz feinen Sand hatte streuen lassen. Bevor der König zu ihnen kam, betrachteten die geilen Priester durch die Fenster des Harems die Frauen Candraguptas; als er aber erschienen war, redeten sie zu ihm von der Größe der Weltentsagung. Sobald sie fort waren, zeigte Cānakya dem Fürsten die Spuren ihrer Schritte in der Nähe des Frauenhauses und überzeugte ihn dadurch davon, daß diese Ketzler scheinheilige Heuchler waren. Am nächsten Tage ließ Cānakya Jainamönche kommen; diese kümmerten sich nicht um den Harem, sondern setzten sich sofort auf den für sie bestimmten Sitzen nieder und harrten der Ankunft des Königs. Da erkannte Candragupta, daß sie allein die Hüter rechter Sitte seien und wandte fortan seine Gunst ihnen allein zu. Er soll selbst ein so eifriger Jaina geworden sein, daß er, der Digambara-Tradition zufolge, schließlich sogar dem Thron entsagte, Asket wurde und mit dem Heiligen Bhadrabâhu nach Maisûr zog, woselbst er in Shravana Belgola in einer Höhle gelebt haben und gestorben sein soll¹⁵.

*) Im Nirayāvali-Sūtra wird versucht, Kūnika von der Schuld des Vaternordes reinzuwaschen, indem erzählt wird, er habe zwar seinen Vater fesseln und ins Gefängnis werfen lassen, habe dann aber mit einem Beil die Fesseln des Vaters wieder zerschneiden wollen. Der Vater glaubte, der Sohn trachte ihm nach dem Leben und beging Selbstmord, um die Schande des Vaternordes von der Familie fernzuhalten.

Bei Candraguptas Nachfolger Bindusâra (298—273 v. Chr.) soll Cânakya von seinem neidischen Kollegen Subandhu angeschwärzt worden sein, so daß er entlassen wurde. Er verteilte deshalb sein Vermögen unter die Armen und ließ sich auf einem Düngerhaufen vor der Stadt nieder, um den Hungertod des Weisen zu finden. Bindusâra suchte ihn vergeblich zu beschwichtigen und hieß Subandhu zu ihm gehen und sich bei ihm entschuldigen. Dieser aber warf, während er dem Kanzler huldigte, heimlich eine Weihrauchkohle in den Düngerhaufen, so daß derselbe verbrannte. Cânakya kam in den Flammen um und wurde als eine Göttin wiedergeboren. An seinem Widersacher aber nahm der tote Minister noch teuflische Rache. Bevor er die Welt verließ, hatte er einen Korb mit köstlichen Wohlgerüchen gefüllt, mit hundert Schlössern verschlossen und in seinem Hause zurückgelassen. Auf der Suche nach Cânakyas Schätzen stieß Subandhu auf den Korb, öffnete ihn und fand inmitten der wohlriechenden Substanzen ein Blatt mit der Aufschrift: „Wer diese Düfte gerochen hat und danach nicht das Leben eines Mönches führt, den wird sogleich der Tod zu Gaste laden.“ Aus Todesfurcht entsagte Subandhu daraufhin allen irdischen Genüssen und wanderte ruhelos auf der Erde umher¹⁶.

Während wir über das Verhältnis der Könige von Magadha zu den Jaina-Lehrern bisher nur durch die legendenhaft ausgeschmückten Erzählungen später Schriftsteller Einzelheiten wissen, die noch dazu mitunter mit den Nachrichten aus anderen Quellen nicht harmonieren, besitzen wir über die Beziehungen von Bindusâras Nachfolger Ashokavardhana (273—232 v. Chr.) zur Jaina-Kirche Material von unanfechtbarer Glaubwürdigkeit. Ashoka war ein großer und weitblickender Herrscher, der es sich besonders angelegen sein ließ, das religiöse und sittliche Leben in seinem großen Reiche zu fördern. Er unterstützte deshalb alle Glaubensgenossenschaften seines Landes in der liberalsten Weise. Für seine Person schloß er sich in seinen späteren Jahren dem Buddhismus an, als dessen „Konstantin“ er vielfach bezeichnet wird; die Jainas meinen aber, daß er vorher ihrer Religion zugehört habe¹⁷. Ungeachtet seiner Vorliebe für die Buddhalehre hörte er nicht auf,

für das Wohl der verschiedensten Sekten gleicherweise besorgt zu sein und setzte besondere Beamte ein, welche über die einzelnen Orden zu wachen hatten. In seinem 7. Säulenedikt, das sich mit den Aufgaben der „Dhammamahâmâtas“ (Gesetzesoberen) befaßt, spricht Ashoka auch von den Jainas -- es ist dies die erste inschriftliche Erwähnung derselben, soweit wir wissen. Es heißt in der Inschrift:

„Piyadasi, der Göttergeliebte, spricht also: Meine Gesetzesoberen beschäftigen sich auch mit mancherlei Gnadensachen, sowohl denen, welche die Asketen angehen, als auch denen, welche die Hausväter angehen, und sie beschäftigen sich auch mit allen Glaubensgenossenschaften. Ich habe es so eingerichtet, daß sie mit den Angelegenheiten des Sangha (der buddhistischen Gemeinde) beschäftigt sein werden; gleichfalls habe ich es so eingerichtet, daß sie mit den Brahmanen und auch mit den Ājīvikas beschäftigt sein werden; ich habe es so eingerichtet, daß sie mit den Niganthas (Jainas) beschäftigt sein werden; ich habe es so eingerichtet, daß sie mit (allen) den verschiedenen Glaubensgenossenschaften beschäftigt sein werden.“

Im weiteren Verlaufe des Ediktes schärft dann der fromme Kaiser seinen Untertanen Gehorsam gegen Eltern und Ehrwürdige, geziemendes Betragen gegen Brahmanen und Asketen, Arme und Elende ein, fordert sie auf, Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Sanftmut und Heiligkeit zu üben und erinnert sie an das Verbot, lebende Wesen zu verletzen. Er schließt mit den Worten:

„Diese Befehle sind zu dem Zwecke gegeben, daß sie gelten mögen, solange meine Söhne und Urgroßsöhne regieren, solange Sonne und Mond bestehen und daß die Menschen danach handeln mögen. Wenn man so danach handelt, so ist das Heil in dieser und in jener Welt gewonnen.“¹⁸

Ashokas Nachfolger auf dem Thron von Magadha waren -- da sein Sohn Kunāla blind war -- seine Enkel Dasharatha und Samprati. Der erstere scheint den östlichen, der letztere den westlichen Teil seines Reiches regiert zu haben. Die Tradition der Jainas nennt nur Samprati, der in Ujjain residiert haben soll, und bezeichnet ihn als einen Patron ihres Glaubens. Er soll von dem berühmten Mönch Suhasti

bekehrt worden sein und zahlreiche Heiligtümer errichtet haben. Der späteren Zeit galt er in so hohem Maße als der Tempelgründer schlechthin, daß ihm viele Bauten, deren Ursprung man vergessen hatte, zugeschrieben wurden. Samprati soll auch eine rege Missions-tätigkeit entfaltet und sogar Jaina-Klöster in nicht-arischen Gebieten errichtet haben.

Über die Schicksale des Jaina-Glaubens unter den letzten Maurya-Herrschern und den Dynastien, welche diese in der Herrschaft über Magadha ablösten, ist wenig bekannt. Der chinesische Reisende Hiuen-Tsiang fand um 629 n. Chr. noch zahlreiche „Nirgranthas“ in Vaisālī, bei Rājagriha, Nālanda, Pundravardhana¹⁹. Der Jainismus scheint dann allmählich in immer steigendem Maße den Schwerpunkt seiner Tätigkeit aus seinem Heimatlande in andere Gebiete verlegt zu haben.

3. Der Jainismus in Orissa.

In früher Zeit scheint die Jaina-Religion im Reiche Kalinga verbreitet gewesen zu sein, denn in Udayagiri bei Kattak (Cuttack) in Orissa hat man Inschriften *) gefunden, nach welchen der König Khâravēla eine Statue des Agra-jina (gemeint ist wohl der erste Tīrthankara, Rishabha) errichten und für die Mönche Höhlenwohnungen graben ließ. Ob Khâravēla selbst ein überzeugter Jaina oder nur ein freidenkender Mann war, der seinen verschiedenen Untertanen gleicherweise Wohltaten erwies, steht nicht fest; wahrscheinlich war das letztere der Fall. Kalinga ist offenbar noch lange eine Pflegestätte des Jainismus gewesen, da noch der chinesische Reisende Hiuen-Tsiang (629—645) es als einen Hauptsitz dieser Religion nennt²⁰.

*) Die Inschrift der sog. Hāthi-Gumpha-Höhle ist nach Bhagavānlāl Indrājī als im 165. Jahre der Maurya-Ära abgefaßt datiert. Dies würde das Jahr 157–156 v. Chr. ergeben, vom Regierungsantritt Candraguptas aus gerechnet. Von anderen wird jedoch bestritten, daß die Inschrift diese Datierung aufweist.

4. Das große Schisma.

Zur Zeit, da der Jaina-Glaube im Maurya-Reiche blühte, vollzogen sich in der Kirche bedeutsame Veränderungen. Während der Regierung Candraguptas entstand im Lande Bihâr eine große Hungersnot. Bhadrabâhu, der damalige Führer der Gemeinde, erkannte, daß es unter diesen Umständen weder der Bevölkerung möglich sei, eine große Zahl von Mönchen zu ernähren, noch den Asketen, alle Vorschriften zu befolgen. Er hielt es daher für geraten, mit einem Teil seiner Anhänger nach dem Karnâta-Lande, dem heutigen Maisûr, auszuwandern, während ein anderer Teil der Mönche unter der Leitung seines Schülers Sthûlabhadra in Magadha zurückblieb. Die Ungunst der Zeit lastete schwer auf den letzteren, so daß sie die heiligen Bräuche nicht mehr streng beobachteten und die heiligen Schriften nicht mehr treu bewahrten. Es erwies sich deshalb als notwendig, den Kanon neu zu sammeln. Zu diesem Zweck wurde in Pâtaliputra ein Konzil abgehalten. Dieser Kirchensammlung gelang es jedoch nicht mehr, den ganzen Kanon zusammenzubringen; die von ihr herausgegebene Sammlung blieb ein Stückwerk, und als die nach Maisûr ausgewanderten Mönche in die Heimat zurückkehrten, wurden von ihnen die Konzilsbeschlüsse nicht anerkannt. Dazu trat der Überlieferung zufolge gerade in dieser Zeit zwischen den Emigranten und den Daheimgebliebenen ein Gegensatz in der asketischen Lebensführung hervor. Wie wir gesehen hatten, war den Anhängern Pârshvas das Tragen von Gewändern erlaubt gewesen, während Mahâvîra die Kleidung abgelegt hatte. Die Schüler Mahâvîras waren dem Beispiel ihres Meisters gefolgt, doch scheint das Nacktgehen der Asketen nicht allgemein durchgeführt, sondern nur als besonders verdienstlich betrachtet worden zu sein. Die Mönche, welche in Magadha zurückblieben, gaben das Nacktgehen gänzlich auf und gewöhnten sich, weiße Gewänder zu tragen. Die Auswanderer hingegen behielten den von Mahâvîra geübten Brauch nicht nur bei, sondern machten ihn sogar allgemein verbindlich. Als sie wieder nach Magadha kamen und ihre Brüder in weißen Kleidern vorfanden, mußten ihnen diese als

Leute erscheinen, die von der heiligen Sitte abgefallen waren, während die Daheimgebliebenen in den nackten Emigranten Eiferer sahen, welche der überlieferten Vorschrift eine übertriebene Auslegung gaben. Es trat daher eine Entfremdung zwischen den beiden Richtungen, der strengeren der „Digambaras“ (in den Luftraum Gekleideten) und der freieren der „Shvetâmbaras“ (der Weißgekleideten) ein, die schließlich, wiewohl erst viel später, zur vollständigen Trennung führte.

Ob der Keim des großen Zwiespalts, der noch heute in der Jaina-Gemeinde klafft, tatsächlich auf die mit der zwölfjährigen Hungersnot zusammenhängenden Verhältnisse zurückgeht oder nicht, steht dahin. Möglicherweise hat es seit jeher zwei Richtungen im Jainatum gegeben, eine strengere, die sich genau an Mahāvīras Regel hielt, und eine mildere, welche Pārshvas freiere Vorschriften befolgte. Die Tatsache, daß wir aus alter Zeit Vorschriften für Nonnen besitzen, denen natürlich das Nacktgehen verboten war, beweist jedenfalls, daß das Gebot der Nacktheit nie allgemein Anerkennung gefunden hatte. Die im Laufe der Zeit vor sich gehende Zuspitzung des Gegensatzes zwischen den beiden Parteien wurde zweifellos dadurch begünstigt, daß der Jainismus sich über weite Gebiete Indiens ausdehnte und die einzelnen Gemeinden, voneinander räumlich getrennt, ihre Eigenart immer mehr ausbilden konnten. Im Verlaufe dieser Entwicklung mußte schließlich ein Punkt erreicht werden, wo eine Überbrückung der Gegensätze nicht mehr möglich schien und eine Scheidung der Geister von selbst eintrat. Wie und wo die förmliche Trennung erfolgte, läßt sich nicht sagen. Das, was die beiden Parteien darüber berichten, weicht völlig voneinander ab, weil jede Konfession darzutun sucht, daß sie allein das alte Jainatum repräsentiere und die gegnerische durch einen Abfall vom reinen Glauben entstanden sei. Der Umstand, daß die Shvetâmbaras die Entstehung der Digambarasekte in das Jahr 83 n. Chr., die Digambaras den Ursprung der Shvetâmbara-Partei in das Jahr 80 n. Chr. verlegen, macht es wahrscheinlich, daß die endgültige Spaltung erst zu Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erfolgte²¹.

Seit jener Zeit ist jeder der beiden Zweige der Jaina-Kirche seinen

eigenen Weg gegangen. Trotz der Spaltung sind die trennenden Unterschiede zwischen beiden nur verhältnismäßig gering. Der augenfälligste dieser Unterschiede, der die Asketenkleidung betrifft, tritt heute nicht mehr stark in die Erscheinung, weil nackte Digambara-Mönche in der Gegenwart nur an Zahl gering sind und sich nur an abgelegenen Orten aufhalten. Hingegen bestehen in der sozialen Organisation beider Konfessionen noch jetzt bedeutende Abweichungen, die auf die ursprünglichen Differenzen in der Kleiderfrage zurückgehen. Dazu kommen noch Verschiedenheiten in Glaube und Ritus: die Digambaras meinen, daß kein Weib die Erlösung erlangen könne; ihre Kultbilder zeigen die Tirthankaras nackt und ohne den Schurz und die Schmuckstücke, welche die Shvetâmbaras ihren Idolen umhängen. Bemerkenswert sind die Abweichungen hinsichtlich der heiligen Legende. Die Digambaras glauben nicht wie ihre Gegner, daß Mahāvîra, bevor er von der Königin Trishalâ geboren wurde, im Schoße der Devânandâ geweiht habe und daß er vor seiner Weltentsagung verheiratet gewesen sei; sie sind auch nicht der Ansicht, daß ein Tirthankara Speise zu sich nehme, sondern glauben, daß er derselben nicht bedürfe.

Von einschneidenderer Bedeutung ist die verschiedene Stellung, welche beide Konfessionen zu der heiligen Tradition einnehmen. Beide lehren sie, daß Bhadrabâhu der letzte Shrutakevalî gewesen sei, und daß die Lehrer nach ihm keine Kenntnis sämtlicher heiliger Schriften mehr besessen hätten. Während jedoch die Digambaras glauben, daß der Kanon allmählich vollständig abhanden gekommen sei, so daß er heutzutage nicht mehr existiere, nehmen die Shvetâmbaras an, der Hauptteil desselben sei bis auf die Gegenwart überliefert worden. Als die Gefahr drohte, daß die Sammlung der heiligen Texte, soweit sie noch durch die stürmischen Zeiten gerettet worden war, verloren gehen könne, hielten die Shvetâmbaras im Jahre 980 (oder 993) nach Mahāvîras Nirvâna unter dem Vorsitz von Devarddhi Gani in der Stadt Valabhî in Gujarât ein Konzil ab, welches den Kanon endgültig redigierte und ihm so die Form gab, die er im wesentlichen noch heute besitzen soll.

Obwohl die Shvetâmbaras einen Kanon haben und die Digambaras nicht, und obwohl in der Dogmatik und im Kultus zwischen beiden Konfessionen Unterschiede bestehen, ist die Trennungslinie zwischen beiden Parteien, trotz aller Gegnerschaft und allen mitunter hervortretenden Sektenhasses, niemals sehr stark gewesen. Beide Richtungen sind sich der Gemeinsamkeit ihres Ursprungs und ihrer Ziele stets bewußt geblieben und haben den geistigen Zusammenhang zu einander nie verloren. Dies zeigt sich aufs deutlichste darin daß vielfach die Mitglieder der einen Gruppe philosophische und wissenschaftliche Werke der anderen benutzen und daß Shvetâmbaras Kommentare zu Digambara-Werken geschrieben haben und umgekehrt.

III. Ausbreitung und Blüte.

I. Der Jainismus in Nordindien.

Die ältesten authentischen Urkunden für die Ausbreitung, welche der Jainaglaube von Bihâr aus in westlicher Richtung genommen hat, stellen die Monumente dar, welche in Mathurâ, der heute als Mittelpunkt des Krishnakultes berühmten heiligen Stadt an der Yamunâ, gefunden wurden. Sie stammen aus der Zeit vom 2. vorchristlichen bis zum 5. nachchristlichen Jahrhundert und zeigen, daß Mathurâ während dieser langen Zeit ein bedeutendes Jaina-Zentrum war. Für die Geschichte der Jaina-Kirche sind sie in der verschiedensten Hinsicht aufschlußreich. Aus mehreren der in das 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. zu setzenden Inschriften geht hervor, daß damals schon die Spaltung der Gemeinde in Shvetâambaras und Digambares stattgefunden hatte und daß die Shvetâambaras, denen die Inschriften angehören, in eine Reihe von Sekten und Schulen zerfielen; die Angaben über die einzelnen Ganas und ihre Unterabteilungen, die Kulas und Shâkhàs, die Lehrerstammbäume usw. stimmen mit den Mitteilungen in Bhadrabâhus Kalpasûtra überein und stellen dadurch der Überlieferung im Kanon der Shvetâambaras ein günstiges Zeugnis aus. Der Umstand, daß in den Inschriften von „Vâcakas“, d. h. Vorlesern oder Rezitatoren die Rede ist, stellt es sicher, daß es damals schon im Wortlaut feststehende heilige Texte gab. Die aufgefundenen Denkmäler lehren des weiteren, daß im 1. Jahrhundert nach Chr. die Vorstellung von der Aufeinanderfolge einer Reihe von Tirthankaras allgemein war und daß die Zeichen der Tirthankaras bereits feststanden. Den Propheten wurden Standbilder errichtet; außer den

Jainas erfreuten sich auch bestimmte göttliche Wesen, wie Sarasvatī, die Göttin der Gelehrsamkeit, einer Verehrung. Unter den Kultstätten nahmen damals die Stūpas eine bedeutende Stellung ein. Die Laien, welche den Mönchen und Nonnen der hierarchisch organisierten Orden ihren Unterhalt gewährten, gehörten damals wie heute vorzugsweise dem Kaufmannsstande an. Diese und andere Tatsachen, die G. Bühler²² ans Licht gestellt hat, belegen dokumentarisch das hohe Alter der grundlegenden Anschauungen und Einrichtungen des Jainatums und bestätigen die Jaina-Überlieferung in der mannigfaltigsten Weise.

Ein Hauptsitz des Jainismus war weiterhin die Landschaft Mālvā mit ihrer Hauptstadt Ujjain. Hier soll, wie wir S. 36 sahen, der Kaiser Samprati geherrscht haben, der ein großer Patron des Jainismus war, und auch in der Folgezeit verknüpfen die Berichte der Jainas diese berühmte Stadt aufs engste mit der sagenhaften Geschichte ihres Glaubens.

Nach einer in mehreren Fassungen vorliegenden Legende²³ herrschte in Ujjain im ersten vorchristlichen Jahrhundert ein König Gardabhilla. Dieser raubte eine schöne Jaina-Nonne, die Schwester des Mönches Kālaka. Als es dem Bruder nicht gelang, den Herrscher zur Herausgabe seiner Beute zu bewegen, begab er sich zu Shāhan Shāhi, dem Oberherrn der Shakas (Skythen), und veranlaßte ihn, mit Heeresmacht gegen Gardabhilla zu ziehen. Gardabhilla wurde besiegt, entthront und des Landes verwiesen, der Shakakönig und seine Mannen aber ließen sich in Ujjain nieder, woselbst sie die Freuden des Königtums genossen, die Jaina-Lehre verherrlichten und „wie Bienen den Fußlotus des weisen Kālaka umspielten“. Die Shaka-Herrschaft wurde nach kurzer Dauer wieder beseitigt durch den König Vikramāditya, der nach einer Überlieferung ein Sohn Gardabhillas gewesen sein soll. Vikrama hat in der indischen Sage etwa dieselbe Stellung wie König Artus in der englischen; die Jainas betrachten ihn als einen Anhänger ihrer Religion und machen ihn zu einem Schüler des großen Weisen Siddhasena. Vikramāditya soll die sog. „Vikrama-Ära“ begründet haben, welche im Jahre 57 oder 58 vor Chr. beginnt und heutzutage

in Nordindien, namentlich auch von Jainas, viel verwendet wird. Was von den Berichten über Gardabhilla, die Shakas und Vikramāditya als historisch anzusehen ist, bleibt zweifelhaft. Manches von dem, was über Vikramāditya erzählt wird, beruht augenscheinlich auf einer Verwechslung dieses Königs mit dem gleichnamigen Gupta-Herrscher Candragupta II Vikramāditya, der um 390 n. Chr. Ujjain eroberte und der Patron des großen Dichters Kālidāsa war.

Der Überlieferung zufolge soll Vikramāditya später von Shālivāhana gestürzt worden sein, nach welchem eine im Jahre 78 nach Christ beginnende Ära genannt wird. Dieser Shālivāhana, der Stammvater eines berühmten Fürstenhauses in Dekhan, soll der Sohn einer vierjährigen Brahmanenwitwe gewesen sein, die bei einem Bade in der Godāvarī von dem Schlangenkönig Shesha geschwängert worden war. Er wuchs in Paithan im Hause eines Töpfers auf und war Vikrama von seinem Schutzgeist als der Mann bezeichnet worden, der ihn vom Throne stürzen würde. Vikrama zog gegen ihn zu Felde; der Jüngling formte darauf Elefanten, Rosse und Soldaten aus Ton, belebte diese durch einen Zauberspruch, besiegte mit ihnen Vikrama und machte sich selbst zum König²⁴. Gleich Vikrama soll auch Shālivāhana ein frommer Verehrer der Tīrthankaras gewesen sein.

Es ist schwer, aus den Nachrichten der Jainas über das Verhältnis der nordindischen Könige zur Jaina-Kirche den historischen Kern herauszuschälen. So bleibt denn vorläufig die Geschichte des nordindischen Jainismus um die Wende unserer Zeitrechnung in Dunkel gehüllt. Nicht besser steht es mit der nächstfolgenden Periode. Wir wissen wohl, daß die Religion der Tīrthankaras sich weiter ausbreitete und von einer Reihe von Herrschern in verschiedenen nordindischen Reichen begünstigt wurde, doch bedürfen die Einzelheiten noch einer genaueren Erforschung. Von Zeit zu Zeit traten Rückschläge ein. So gilt Mihirakula, der Fürst der Hunnen, welcher der glänzenden Herrschaft der Gupta-Kaiser um 480 n. Chr. ein Ende bereitet hatte, bei den Jainas als ein Hauptwidersacher ihrer Lehre. Er soll einst seine Minister gefragt haben, wer ihm nicht untertan sei. Als ihm gesagt wurde, die Nirgrantha-Mönche seien ihm nicht unterworfen,

gebot er, daß die erste Mahlzeit, der diesen von fremden Leuten gereicht würde, als Abgabe erhoben werden sollte. Da nun strenge Asketen nach ihren Vorschriften nur einmal am Tage, zu Mittag, Nahrung zu sich nehmen dürfen und, wenn sie durch irgend etwas hieran gehindert werden, bis zum nächsten Tage mit dem Essen warten müssen, so waren sie durch das Edikt des Tyrannen geradezu dem Hungertode preisgegeben. Glücklicherweise gelang es dem Bösewicht nicht, seinen Plan durchzuführen: er wurde schließlich besiegt und getötet und versank in die Hölle, wo er für seine Untaten büßen muß²⁵.

König Harshavardhana von Thānesar (606–647 n. Chr.), der ein großes, fast ganz Nordindien umfassendes Reich errichtete und von Kanauj aus regierte, ahmte dem großen Ashoka nach, indem er den Priestern und Mönchen aller Sekten seinen Schutz ließ. Er folgte hierin der Überlieferung seines Hauses, in welchem von jeher die größte Toleranz geherrscht hatte; seine Vorfahren waren Shiva-verehrer gewesen, sein Vater hatte die Sonne angebetet und seine Geschwister waren dem Hīnayāna-Buddhismus zugetan. Er selbst übte alle diese Kulte zu gleicher Zeit nebeneinander aus, wenn er auch in seiner späteren Zeit dem von dem chinesischen Pilger Hiuen-Tsiang propagierten Mahāyāna-Buddhismus den Vorzug gab. Alle fünf Jahre veranstaltete er in Prayāga, dem heutigen Allahābād, eine große Religionsversammlung, bei welcher die heiligen Männer aller Glaubensformen von ihm reich beschenkt wurden, darunter auch Jaina-Mönche.

Ein späterer König von Kanauj, Āma, der in Gopagiri (Gwalior) residierte (8. Jh.), soll von dem berühmten Bappabhatti, einem Schüler Siddhasenas, zum Jainatum bekehrt worden sein. Dieser Heilige hatte dem jungen Āma, als er mit seiner Mutter infolge von Hofintriguen von seinem Vater Yashovarmā verstoßen worden war, vorausgesagt, daß er König werden würde, und war von ihm deshalb, als er zur Regierung kam, an den Hof gezogen worden, wo er in hohen Ehren gehalten wurde. Āmas Gegner war König Dharma von Lakshanāvati. Dieser schlug Āma vor, den Zwist in unblutiger Weise durch eine Gelehrtendisputation beizulegen, derart, daß der

Fürst, dessen Pandit im Redestreit unterläge, dem anderen sein Reich übergeben müsse. Dharmas Vertreter war der Buddhist Vardhanakunjara, für Āma trat Bappabhaddi in die Schranken. Die Disputation der beiden Männer dauerte sechs Monate und kam zu keinem Ende. Da verehrte Bappa die Göttin Sarasvatî und erfuhr durch diese, der Buddhist sei unbesiegbar, solange er in seinem Munde die „Pille der unaufhörlichen Rede“ trage, welche sie selbst ihm als Belohnung für seine Kasteiungen während sieben vergangener Existenzen gegeben habe. Bappa veranlaßte daraufhin seinen Freund, den Dichter Vâkpati, der am Hofe Dharmas lebte und sich in Begleitung Vardhanakunjaras befand, anzuordnen, daß sich vor der nächsten Diskussion alle Teilnehmer den Mund auszuspülen hätten. Vâkpati tat, wie ihm geheißen, und die Folge war die beabsichtigte: der Buddhist verlor beim Gurgeln seine Pille und wurde im Redekampf besiegt. Dharma übergab Āma darauf sein Königreich, der es ihm jedoch auf Bappas Veranlassung großmütig zurückschenkte.

Bappa übte in der Folgezeit auf die Herrschertätigkeit Āmas großen Einfluß aus. Er soll auch seinen Freund Vâkpati, der inzwischen sein berühmtes Prâkrit-Epos Gaṇḍavaha verfaßt hatte, zum Jaina-Glauben bekehrt und ihn dazu bewogen haben, den freiwilligen Hungertod auf sich zu nehmen. Später veranlaßte Bappa Āma zu einer großen Wallfahrt, auf welcher die bedeutendsten Heiligtümer der Jainas besucht wurden. Am Ende derselben starb der König (834 n. Chr.), und Bappa folgte seinem Herrn fünf Jahre später in die Ewigkeit nach²⁶.

Die echt-indische Duldsamkeit gegen die verschiedenartigsten religiösen Anschauungen, welche Harsha eigen war, finden wir auch bei manchen späteren Fürsten wieder, z. B. bei den von den Jainas hoch verehrten Königen Munja (974–995) und Bhoja. Von dem letzteren, der ca. 1018–1060 in Dhârâ regierte, wird erzählt, er habe sich von den Lehrern aller Sekten ihre Meinungen vortragen lassen, und sie hätten dann, um die Wahrheit aus all diesen einander widersprechenden Anschauungen herauszufinden, sechs Monate lang Sarasvatî, die Göttin der Gelehrsamkeit, verehrt. Sarasvatî sei ihnen

dann erschienen und habe den folgenden Rat für das rechte Verhalten in religiösen Dingen gegeben:

„Höret auf des Buddha Weisheitsreden,
Das Gesetz der Jainas treu beachtet;
Regelt euer Leben nach den Veden,
Nach dem Höchsten in Versenkung trachtet.“

Die Lehrer hätten dann noch die folgenden Verse hinzugedichtet:

„Schadet keinem, wie es tun die Bösen;
Die Sarasvatî sollt ihr verehren,
Durch Vertiefung könnt ihr euch erlösen —
Solches ist der Urgrund aller Lehren.“

So hätten sie dem König eine praktische Anweisung für sein Tun geben können²⁷.

Unter dem Regime toleranter Monarchen, die, wenn sie auch selbst nicht dem Jainaglauben angehörten, ihm doch keine Schwierigkeiten in den Weg legten, konnte sich die Religion der Tîrthankaras ausbreiten und zu hoher Blüte entfalten. Spuren von Jaina-Niederlassungen begegnen uns daher in fast allen Teilen Nord- und Mittelindiens, im heutigen Gebiet der Vereinigten Provinzen von Âgrâ und Audh, in Kashmîr und im Panjâb, vor allem aber in Râjputânâ, in der Central India Agency und den Zentral-Provinzen. Nur selten waren die Staaten, die in diesen weiten Landschaften bestanden, Jaina-Reiche in dem Sinne, daß ihre Fürsten Jainas waren oder daß die Mehrzahl der Bevölkerung der Jainalehre anhing; die Jainas nahmen aber fast überall eine bedeutende Stellung ein und haben namentlich in Râjputânâ und Mittel-Indien einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das kulturelle Leben ausgeübt. Dank ihrer Bildung und dem Reichtum, den sie als Kaufleute erwarben, spielten sie eine große Rolle in den Städten und an den Königshöfen und schenkten dem Staat vortreffliche Beamte.

Zeugen der Macht und des Glanzes, dessen sich das Jainatum in der Vergangenheit erfreute, sind die großartigen Tempelanlagen, welche durch die Freigebigkeit frommer Laien an den verschiedensten Orten entstanden, so in Kampil, Kosam, Lalitpur (11. Jh.) in den Ver-

einigten Provinzen, in Gohna und Katâs im Panjâb, bei Virâva in Sindh, in Ahâr, Jaisalmer, Kâlinjara, Reni (942), und namentlich auf dem Berg Âbû in Râjputânâ; in Ajaigarh (12.—14. Jh.), Baro, Bhojpur (12. 13. Jh.), Kundalpur, Khandvâ, Osia (783), Un in Zentral-Indien; in dieser Landschaft sind namentlich auch die Heiligtümer von Khajrâho (10.—11. Jh.) und Gwalior bedeutsame Wahrzeichen des Reichtums und Kunstsinns ihrer Schöpfer.

2. Der Jainismus in Gujarât.

In keiner Landschaft Indiens hat der Jainaglaube seit jeher eine so hohe Bedeutung gewonnen wie in Gujarât. Hier soll schon der zweiundzwanzigste Tirthankara, Arishtanemi, gewirkt haben, hier ging er in die Seligkeit ein, hier erlangten viele Fromme auf den geweihten Bergen von Gîrnâr und Shatrunjaya das Heil. Die hohe Stellung, deren sich Gujarât schon frühzeitig bei den Shvetâmbaras erfreute, tritt aufs deutlichste darin hervor, daß dort im Orte Valabhî im Jahre 980 (993) nach Mahâvîras Nirvâna das Konzil stattfand, auf welchem die weißgekleidete Konfession ihren heiligen Schriften die endgültige Fassung gab.

Herrscher und Machthaber aus den verschiedensten edlen Häusern traten in Gujarât als Schirmherren der Jainalehre auf. Der König Vanarâja (ca. 720—780 n. Chr.) aus der Dynastie der Cavadâs soll von dem Jainamönche Shilaguna Sûri im Walde aufgezogen worden sein, bevor er das Königtum erlangte, und der Religion der Tirthankaras darum auch später seine Anhänglichkeit bewahrt haben. Als er die Stadt Anahilvâda Pattana gründete, ließ er sie mit Jaina-Mantras weihen und schmückte sie mit einem Tempel, in welchem er selbst als Verehrer des Pârshvanâtha dargestellt war²⁸.

Große Gönner besaß der Jainismus vor allem in einigen Königen aus der Dynastie der Caulukya (Solanki). Der Begründer derselben, Mûlarâja (961—996), wenn auch selbst ein Shivait, erbaute Jainatempel. Unter dem König Bhîma I. (1022—1064) errichtete der fromme Laie Vimala im Jahre 1032 auf dem herrlichen Gipfel des Berges Âbû

die berühmten Jaina-Tempel, die unter dem Namen Vimala-vasahi (Vimalas Residenz) noch heute den Ruhm des Âbû bilden²⁹.

Einen großen Aufschwung nahm der Jainaglaube in Gujarât in der Folge vor allem dank der Tätigkeit des berühmten Hemacandra, des bedeutendsten Schriftstellers, den die Shvetâmbaras hervorgebracht haben. Hemacandra oder Cangadeva, wie er mit seinem ursprünglichen, weltlichen Namen hieß, wurde im Jahre 1088 oder 1089 in Dhandhûka in Gujarât als Sohn eines Jaina-Kaufmanns geboren³⁰. Der Mönch Devacandra, der auf den intelligenten Knaben aufmerksam geworden war, ließ sich von den Eltern die Erziehung desselben übertragen und erteilte ihm mit acht (neun) Jahren die Weihe, bei welcher Gelegenheit er ihm den Namen Somacandra beilegte. In allen Zweigen der Jaina-Lehre unterwiesen, erwarb sich der Jüngling kraft seiner außergewöhnlichen Begabung bedeutende Kenntnisse; auch die brahmanische Gelehrsamkeit machte er sich vollkommen zu eigen. Mit einundzwanzig Jahren wurde er unter dem Namen Hemacandra zum Âcârya (Meister) und Nachfolger seines Lehrers geweiht. Sein Wissen und seine Schlagfertigkeit in der Unterhaltung erwarben ihm die Freundschaft des Königs Jayasinha Siddharâja (1094 -- 1143) aus der Caulukya-Dynastie*). Dieser hervorragende Herrscher, der sich durch seine Feldzüge und Bauten großen Ruhm erwarb, war ein begeisterter Freund der Literatur und Philosophie. Obwohl selbst ein gläubiger Shiva-Verehrer, zog er den Jaina-Mönch an seinen Hof in Anahilvâda-Pattana. Im Auftrage seines fürstlichen Gönners verfaßte Hemacandra seine berühmte Grammatik, das sog. Siddhahemacandra (d. h. das für Siddharâja von Hemacandra geschriebene Werk) und eine Reihe von anderen Büchern. Seine Beziehungen zum Könige wußte der Mönch für seine Religion geschickt auszuwerten; wenn Jayasinha auch nicht den Jainaglauben annahm, so veranlaßte Hemacandra ihn doch dazu, dem Mahâvîra in Siddhapura einen Tempel zu bauen und bei einer Wallfahrt, die er mit ihm unternahm, auf dem

*) Der Name „Siddharâja“ bedeutet „König der Zauberer“; er wurde dem Jayasinha gegeben, weil er über magische Kräfte verfügt haben soll, die er dadurch erhielt, daß er den Dämon Barbaraka besiegte und sich untertänig machte.

Berge Girnâr den Neminâtha zu verehren. Für das Interesse, das der Monarch am Jainismus nahm, ist auch die Tatsache bezeichnend, daß an seinem Hofe einmal ein großer Redekampf zwischen dem aus dem Karnâtak zugereisten Digambara Kumudacandra und dem Shvetâmbara Devacandra stattfand; die Disputation endete mit dem Siege des Shvetâmbara, wobei höfische Intriguen mitgespielt haben sollen. Daß Jayasinha den Jainas jedoch nicht immer wohl gesinnt war, lehrt der glaubwürdig berichtete Umstand, daß er zeitweilig das Hissen von Bannern auf Jaina-Tempeln verbot.

Als Jayasinha 1143 kinderlos gestorben war, folgte ihm sein Großneffe Kumârapâla auf dem Thron von Gujarât. Auch bei diesem schuf sich Hemacandra eine einflußreiche Stellung. Er verstand es, den König allmählich für den Jainismus zu gewinnen und ihn schließlich ganz zu diesem zu bekehren. Kumârapâla entsagte darauf dem Fleischgenuß und der Jagd und verbot in seinem Reiche das Schlachten von Tieren, das Essen von Fleisch, das Genießen geistiger Getränke und das Glückspiel. Diese Maßnahmen, die Gujarât in einen Jaina-Musterstaat verwandelten, wurden aufs strengste durchgeführt: die Schlächter mußten ihr Gewerbe aufgeben, wofür sie durch einen Betrag in der Höhe eines Dreijahres-Einkommens entschädigt wurden, und die Brahmanen die Tieropfer durch Getreidespenden ersetzen. Hemacandra scheint es in äußerst geschickter Weise verstanden zu haben, den Herrscher seinem Gelübde treu zu erhalten, auch dann, wenn dieses mit den ererbten Königspflichten kollidierte. Râjashekhara erzählt hierüber in seinem Prabandhakosha die folgende Anekdote: „Kurze Zeit, nachdem Kumârapâla die Schonung der lebenden Wesen geboten hatte, kam die lichte Hälfte des Monats Âshvina herbei. Da ließen die Priester der Kanteshvari und der übrigen Göttinnen den König wissen: „Herr, am siebenten Tage muß der König nach dem Brauche der Vorfahren den Göttinnen 700 Ziegen und 7 Büffel geben, am achten 800 Ziegen und 8 Büffel, am neunten aber 900 Ziegen und 9 Büffel.“ Als der König das gehört hatte, ging er zu Hemacandra und teilte ihm die Sache mit. Der große Lehrer flüsterte ihm etwas ins Ohr, worauf der König sich erhob und den Priestern das Ge-

bührende zu geben versprach. Nachts wurden die Tiere in den Tempel der Göttin geführt, die Schlösser desselben fest zugemacht und verlässliche Râjputen als Wachen aufgestellt. Am nächsten Morgen kam der König und ließ die Türen des Tempels öffnen. In der Mitte sah man die Tiere wiederkäuend liegen, erquickt durch das vor dem Winde geschützte Lager. Da sagte der Fürst: „Priester, diese Tiere habe ich den Göttinnen gegeben. Wenn die an ihnen Gefallen gefunden hätten, so würden sie dieselben verzehrt haben. Sie sind aber nicht verzehrt. Deshalb finden die Göttinnen keinen Gefallen an Fleisch. Ihr aber liebt es. Darum seid ganz still; ich werde nicht erlauben, daß lebende Wesen getötet werden.“ Die Priester ließen die Köpfe hängen. Die Ziegen wurden freigelassen. Der König ließ aber den Göttinnen Speiseopfer geben, die ebensoviel wert waren als die Ziegen.“³¹.

Kumârapâla besuchte zahlreiche heilige Stätten der Jainas und schmückte sie mit Bauten; namentlich soll er zweiunddreißig Tempel haben errichten lassen als Sühne für den Fleischgenuß, dem seine zweiunddreißig Zähne vor seiner Bekehrung gefrönt hatten.

Unter dem Schutze seines königlichen Herrn entfaltete Hemacandra eine ausgedehnte literarische Tätigkeit. Er schrieb eine Darstellung der Heilslehre der Jainas, das berühmte „Yogashâstra“, ferner eine außerordentlich umfangreiche Universalhistorie, die „Geschichte der dreiundsechzig großen Männer“ (Trishashtishalâkâpurushacarita), ein umfangreiches historisches Epos „Kumârapâlacarita“, das die Geschichte der Caulukya-Dynastie von Gujarât, vornehmlich aber das Leben Kumârapâlas selbst behandelt, ein „kurzes Lehrbuch der Regierungskunst vom Jainastandpunkt“ (Laghvarhannâtishâstra) und andere Schriften. Auch in der Staatsverwaltung und der äußeren Politik scheint der Mönch seinen Einfluß geltend gemacht zu haben; viele Legenden berichten von den wunderbaren Taten, die er durch seine übernatürlichen Zauberkräfte vollbrachte, und von seinen Prophezeiungen, die stets in Erfüllung gingen. Als einst ein feindlicher König gegen Kumârapâla zu Felde zog, um sein Land zu erobern, weissagte Hemacandra seinem bestürzten Herren, die Schutzgöttinnen des Jainaglaubens würden sein Land retten. In der Tat soll der gegnerische

Herrscher, als er bei einem nächtlichen Marsche auf seinem Reitlefanten eingeschlafen war, mit seiner Halskette an einem Baume hängengeblieben und so erdrosselt worden sein.

Hemacandra endete, 84 Jahre alt, 1172 sein erfolgreiches Leben, indem er sich freiwillig zu Tode fastete. Kumârapâla starb bald darauf ebenfalls den Hungertod des Weisen. Sein Neffe Ajayapâla, der ihm in der Regierung folgte, war ein fanatischer Anhänger des Shivaismus. Unter ihm waren die Jainas Verfolgungen ausgesetzt, so soll der Gelehrte Râmacandra, der an Kumârapâlas Hofe eine bedeutende Rolle gespielt hatte, auf seinen Befehl gezwungen worden sein, auf einer glühenden Kupferplatte zu sitzen.

Unter den Vâghelâs, die seit Beginn des 13. Jahrhunderts an Stelle der Caulukyas in Gujarât die Macht in Händen hatten, gelangte der Jainaglaube zu hoher Blüte dank des Einflusses der Brüder Vastupâla und Tejapâla, welche beide Ministerstellungen innehatten und sich in hervorragender Weise auszeichneten³². Auf Rat Anupamâs, der Gattin Tejapâlas, legten sie ihren großen Reichtum in einer Weise an, die es möglich machte, daß ihn jeder sehen, aber niemand rauben konnte — sie erbauten großartige Tempel auf den Bergen Âbû, Shatrunjaya und Girnâr, die noch heute die Erinnerung an sie wachhalten.

3. Der Jainismus im Dekhan.

Zahlreiche, heute zum größten Teil zerfallene Tempel sowie Inschriften und literarische Nachrichten bezeugen, daß der Jainaglaube in Mahârâshtra sowie in dem Sprachgebiet des Kanarenschen, d. h. in den südlichen Distrikten der heutigen Präsidentschaft Bombay, im nördlichen Teil der Präsidentschaft Madrâs, im Kûrg-Lande und in den Fürstentümern Haidarâbâd und Maisûr in der Vergangenheit zahlreiche Anhänger besaß und sich einer großen Blüte erfreute. Eine ganze Reihe von Herrschern aus den verschiedenen Dynastien, welche in diesen Gegenden regierten, waren entweder selbst Jainas oder unterstützten zum wenigsten die Religion einer großen Zahl ihrer Untertanen in tatkräftiger Weise durch Schenkungen und Stiftungen.

In Mahârâshtra, dem mächtigen Reiche, das die Andhra-Könige von ihrer Hauptstadt Pratishtâna (am Oberlauf der Godâvarî im heutigen Haidarâbâd) aus in den Jahrhunderten um Christi Geburt regierten, entstand das Mâhârâshtrî-Prâkrit, das von den Shvetâmbaras viel für literarische Zwecke verwendet wurde. Einen König aus diesem von Shâlivâhana (S. 44) begründeten Fürstenhause, Hâla Sâtavâhana (Shâlivâhana) gilt als Verfasser oder Sammler einer berühmten Anthologie von Prâkrit-Strophen, und die Jainas rechnen ihn unter ihre vier gelehrten Könige (Vikramâditya, Shâlivâhana, Manja, Bhoja). Ob die Jainas aber diesen Hâla und andere den Beinamen Shâlivâhana führende Könige aus der Andhra-Dynastie mit Recht für sich in Anspruch nehmen können, ist unsicher, weil die in Dhânyakataka residierenden Herrscher dieses Hauses zweifellos eifrige Buddhisten waren und in dem Stûpa von Amaravâtî eines der schönsten Baudenkmäler der Religion Gautamas geschaffen haben.

Der Einfluß der Jainas reichte über den ganzen Kontinent von der westlichen Küste bis zur östlichen hin. Inschriften und andere Dokumente beweisen, daß er im Sprachgebiet der „Mâhârâshtrî“ ebenso herrschend war, wie in dem des Kanaresischen und des Telugu bis nach Orissa (s. S. 37) hin. Die politische Geschichte der an der Ostküste der heutigen Präsidentschaft Madrâs gelegenen Gebiete bedarf zwar noch in vielem der Aufhellung, doch zeigen die epigraphischen Nachrichten, welche B. Sheshagiri Rao in seinem „Andhra Karnata Jainism“ gesammelt hat, hinreichend, daß in den heutigen Distrikten Vizagapatam, Krishna, Nellore u. a. in der Vergangenheit Jaina-Niederlassungen und Jaina-Tempel bestanden haben.

Eine ganz hervorragende Rolle hat der Jainismus aber vor allem in der Geschichte der kanaresischen Gebiete gespielt, die in alter Zeit ein Hauptsitz der Digambaras waren. Der Jainaglaube wurde, der Tradition zufolge, von Bhadrabâhu in diese Gegenden gebracht, als er, wie oben S. 38 erwähnt, während einer Hungersnot in Bihâr mit einem Teil der Mönche nach Maisûr auswanderte. Wie die Digambaras berichten, starb Bhadrabâhu selbst in Shravana Belgola in einer Höhle; in seinen letzten Augenblicken leistete ihm der Kaiser Candra-

gupta Gesellschaft, der selbst Mönch geworden war und den Weisen als Schüler begleitet hatte. Nach zwölf Jahren soll Candragupta selber, dem Beispiel seines Lehrers folgend, ebenfalls den freiwilligen Hungertod gestorben sein. Diese Überlieferungen, die zu denen der Shvetâmbaras im Widerspruch stehen, werden von B. Lewis Rice als historisch betrachtet; andere Forscher halten diese Berichte für apokryph und glauben, daß hier eine Verwechslung des berühmten Bhadrabâhu mit einem anderen Lehrer gleichen Namens vorliege, der im 1. Jahrhundert v. Chr. lebte, und daß die Erzählung von Candragupta deshalb auf eine andere Persönlichkeit Bezug habe, falls eine historische Tatsache ihre Grundlage bildet.

Die Ausbreitung des Jainismus im Dekhan und im Süden förderten in hohem Maße die Meister Samantabhadra (angeblich 1. Jh. n. Chr., wahrscheinlich um 600 n. Chr.), Pūjyapâda und Akalanka (um 700 n. Chr.). Samantabhadra soll sich in früher Jugend so strengen Kasteiungen hingegeben haben, daß er des Lebens überdrüssig wurde und sich durch Nahrungsenthaltung selbst den Tod geben wollte. Sein Lehrer hielt ihn hiervon zurück und rettete dadurch dem Jaina-Glauben einen seiner eifrigsten Missionare. Auf seinen Vortragsreisen soll Samantabhadra ganz Indien besucht haben: in Pâtaliputra (in Bihâr), Thakka (im Panjâb), in der Landschaft Sindh, in Vaidisha (Bhilsâ in Mittelindien), Karahâtaka (Karhâd im Distrikt Satâra in den West-Ghâts), Benares und Kâncî (Conjeeveram), mit großem Erfolg für die Lehre wirkend. Er zeichnete sich auch als Schriftsteller aus, verfaßte die berühmte „Āptamīmāṃsā“, eine Darstellung der Jaina-Logik und Metaphysik, und eine Reihe anderer Werke. Pūjyapâda machte ebenfalls im Interesse der Verbreitung des Glaubens ausgedehnte Reisen, die ihn bis nach Bihâr führten; ihm wurde der Besitz außerordentlicher Wunderkräfte zugeschrieben. Vor allem war er aber auf den verschiedensten Gebieten literarisch tätig; er behandelte nicht nur die Jaina-Philosophie mit großer Meisterschaft, sondern war auch eine Autorität auf dem Gebiete der Medizin und vor allem der Grammatik. Ebenso wie auch Samantabhadra gilt er als einer der frühesten Schriftsteller, die sich der kanaresischen Sprache zu litera-

rischen Zwecken bedienten, doch sind weder von ihm noch von seinem Vorgänger kanaresische Werke erhalten. Akalanka schrieb einen berühmten Kommentar zur Āptamīmāṃsā und viele andere Werke.

Der größten Blüte erfreute sich der Jainismus unter den Dynastien der Gangas und Rāshtrakūtas³³.

Die Gangas herrschten vom 2. – 11. Jahrhundert n. Chr. über den größten Teil von Maisūr und der umliegenden Gebiete; ihre Inschriften finden sich von Kūrg im Westen bis nach Nord-Arkot und Tanjor im Osten, vom äußersten Süden Maisūrs bis zum Distrikt Belgaum der Bombay-Präsidenschaft im Norden. Die Macht der Gangas soll durch einen Jaina-Asketen Sinhanandī begründet worden sein. Ein König Padmanābha aus dem Sonnengeschlecht wurde nämlich von dem König Mahīpāla von Ujjain überfallen, der ihm fünf Kleinkindern rauben wollte, welche einer seiner Vorfahren von Indra erhalten hatte. Padmanābha sandte darauf seine beiden Söhne Dadiga und Mādhava mit dem kostbaren Besitz nach Süden. In Perūr trafen diese den Mönch Sinhanandī; der Asket nahm Anteil an den Knaben und verschaffte ihnen ein Reich als Gabe der Göttin Padmāvati. Das Geschenk bestätigte Padmāvati durch die Überreichung eines Schwertes, mit welchem Mādhava eine steinerne Säule entzwei schlug – ein Wunder, das als gutes Omen aufgefaßt wurde. Im Kampf mit den Bāna-Fürsten eroberte sich Mādhava ein großes Königreich, dessen Hauptstadt Kolar wurde. Ihm folgte Dadigas Sohn Kiriya Mādhava und eine lange Reihe anderer Herrscher, die später in Talakād residierten und sich alle als fromme Jainas erwiesen. Minister der Könige Mārasinha II. und Rācamalla (Rājamalla) IV. war der große Cāmunda-rāya, der den Jainaglauben ganz besonders patronisierte. Er errichtete (um 980 n. Chr.) in Shravana Belgola ein herrliches Heiligtum des Arishtanemi sowie die berühmte Kolossal-Statue des Gommateshvara und betätigte sich auch schriftstellerisch. Sein Seelsorger war der gelehrte Nemicandra, dessen alle Gebiete der Jaina-Philosophie behandelnden Werke bei den Digambaras in so hohem Ansehen stehen, daß sie ihm den Titel eines „Siddhānta-cakravartī“ (Kaiser der Lehre) verliehen. Cāmundarāya war auch ein Patron des großen kanare-

sischen Jainadichters Ranna. Der Glanz der Gangas verblich, als ihre Hauptstadt Talakâd 100¼ von dem Cola-König Râjendra erobert wurde; die Dynastie bestand zwar noch weiter, konnte sich aber von diesem Schlage, der auch den Jainaglauben schwer traf, nicht mehr erholen.

Die Râshtrakûtas oder Rattas, deren Hauptstadt sich zuerst in Morkhand bei Nâsik befand, zu Anfang des 9. Jahrhunderts aber nach Mâlkhed in Haidarâbâd verlegt wurde, waren zeitweise die mächtigsten Fürsten der ganzen Westküste. Einer der berühmtesten Könige dieser Dynastie, Amoghavarsha I. (815 -877), war ein Schüler des Jaina-Lehrers Jinasena, der den „Pârshvâbhyudaya“ schrieb, eine poetische Lebensbeschreibung Pârshvas, sowie das „Âdipurâna“ und „Harivanshapurâna“, zwei bei den Digambaras als grundlegend betrachtete Werke über die Welthistorie. Amoghavarsha protegierte auch Jinasenas Schüler Gunabhadra, der das „Âdi-purâna“ seines Lehrers beendete und durch ein „Uttara-purâna“ fortsetzte. Der König war aber auch selbst schriftstellerisch tätig, wenigstens gilt er den Digambaras als der Verfasser der „Prashnottara-ratnamâlikâ“ des „Juwelenkranzes von Fragen und Antworten“, in welchem die Rätsel der Welt vom Standpunkt des Asketen behandelt werden. Das Werk soll von Amoghavarsha geschrieben worden sein, nachdem er dem Thron entsagt hatte, um sich ganz frommer Beschauung zu widmen. Krishna II., Akâlavârsha, der Sohn und Nachfolger dieses Herrschers, förderte Gunabhadras Schüler Lokasena, der dessen „Uttara-purâna“ beendete und im Shaka-Jahre 820 feierlich konsekrierte. Ein späterer König aus demselben Hause, Krishna III. (939 - 968), war der Schirmherr des Dichters Ponna, der in Sanskrit und Kanaresisch schrieb und deshalb von ihm den Titel „Ubhaya-kavicakravartî“ (Dichterkaiser beider Sprachen) verliehen erhielt. Die Macht der Râshtrakûtas fand ihr Ende im Jahre 973, als sie von den westlichen Gâlukyâs besiegt wurden. Der letzte Râshtrakûta, Indra, versuchte vergeblich sein Reich wiederzugewinnen; als ihm dies nicht gelang, starb er 982 in Shravana Belgola als frommer Jaina den freiwilligen Hungertod.

Die Gâlukyâs, von welchen zwei Zweige, ein östlicher in Bâdâmi

und ein westlicher in Vengi, unterschieden werden und von welchen die Caulukyas von Gujarât einen Nebenzweig darstellen, deren Verdienste um den Jainaglauben oben S. 49 f. behandelt wurden, begünstigten den Jainismus in mannigfacher Weise, indem sie Tempel bauten und ausbesserten, den Heiligtümern große Stiftungen machten und Dichter und Schriftsteller, wie den großen Kanaresen Âdi-Pampa (geb. 902) an ihren Hof zogen. Ähnlich handelten auch die Kalacuryas von Kalyânî und eine Reihe von Fürsten kleinerer Reiche.

Eifrige Jainas waren auch die ersten Könige der Hoysala-Dynastie, die ursprünglich Vasallen der Câlukyas waren, nachdem sie aber 1116 die Colas aus Maisûr vertrieben hatten, in *Devasamudra* (Halebid) ein machtvolles Reich errichteten. Ihren Namen sollen sie dem folgenden Ereignis verdanken: Ihr Ahnherr Sala verehrte einst seine Familiengöttin Vāsantikâ im Tempel seines Heimatsortes Sosavûr (Angadi in den West-Ghâts) und empfing dort Belehrung von seinem Seelsorger, dem Jainamönche Sudatta. Plötzlich kam ein gewaltiger Tiger aus dem Walde hervor und stürzte sich auf Sala. Da ergriff der Asket seinen Bambusstab und gab ihn dem Fürsten mit den Worten: „Poy Sala!“ (Schlag zu, Sala). Sala tötete den Tiger und nahm zur Erinnerung an das denkwürdige Ereignis den Namen Poysala an, woraus dann später Hoysala geworden ist. Die Hoysalas waren Jainas bis zum König Bittideva (1104–1141), der von dem vishnuitischen Reformator Râmânuja zum Vishnuismus bekehrt wurde und den Namen Vishnuvardhana annahm³¹. Seine erste Gattin, Shântale-devî, blieb dem Jainatum treu. Als sie, zugleich mit ihrem Vater, nach kinderloser Ehe starb, war ihre Mutter, Macikabbe, über diese Schicksalsschläge sowie über den Abfall ihres Schwiegersohns von der väterlichen Religion so untröstlich, daß sie nach einmonatlichem Fasten den Hungertod starb³². Einige spätere Hoysala-Könige scheinen zum Jainaglauben zurückgekehrt zu sein, wie der Einfluß desselben überhaupt zu jeder Zeit bei Hofe stark gewesen sein muß, da eine Reihe hervorragender Minister und Generäle Verehrer der Tîrthankaras waren. Der Untergang des Hoysala-Reiches zu Beginn des 14. Jahrhunderts beraubte den Jainismus darum eines bedeutenden Rückhalts.

Die Bedeutung der Jainas für das geistige Leben der Kanaresen und ihrer Nachbarn läßt sich kaum hoch genug einschätzen. In alter Zeit sind sie unbestritten die hauptsächlichsten, ja vielfach die einzigen Förderer aller kultureller Bestrebungen gewesen. Es nimmt daher nicht wunder, daß die gesamte kanaresische Literatur bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts ausschließlich jainistisch ist und der Jainismus auch späterhin noch einen hervorragenden Platz im kanaresischen Schrifttum einnimmt. Die ältesten und größten Erzeugnisse des kanaresischen Geistes tragen daher unverkennbar den Stempel des Jainatums. Dasselbe gilt für die bildende Kunst. Auch auf diesem Gebiete haben die Jainas in diesen Gegenden bahnbrechend gewirkt, wie die gewaltigen Tempelanlagen, die Bastis und Bettàs, die großen Statuen des Gommata und viele andere Denkmäler beweisen.

4. Der Jainismus in Südindien.

Der Mahāvansa, die epische Chronik Ceylons, welche im 5. Jahrh. n. Chr. vom Dichter Mahānāma verfaßt wurde, berichtet, daß sich in Anurādhapura, der Residenz des Königs Pandukābhaya (um 437 v. Chr.) Tempel und Wohnstätten der „Nirgrantha“-Mönche befunden hätten. Wenn diese, allerdings wenig glaubhaften Angaben richtig wären, müßte es bereits in sehr früher Zeit Jainas in Ceylon gegeben haben, und es wäre dann anzunehmen, daß der Jainismus auch in dem zwischen seinem Heimatlande und der Löweninsel gelegenen Gebieten frühzeitig Fuß gefaßt hat³⁶. Gewöhnlich wird jedoch angenommen, daß das Jainatum sich erst zur Zeit Bhadrabāhus von Maisûr aus im Süden der Halbinsel verbreitet habe. Die in den Distrikten Madurā und Ramnad gefundenen Brahmi-Inschriften, welche dem Ende des dritten und Anfang des zweiten Jahrhunderts vor Beginn unserer Zeitrechnung angehören sollen, bisher aber nur teilweise entziffert werden konnten, werden von einigen Forschern als Jaina-Dokumente betrachtet, weil unweit der Orte, an denen man sie entdeckte, Ruinen von Jaina-Tempeln mit Tirthankara-Statuen gefunden wurden³⁷. Ist diese Deutung richtig, so wäre damit erwiesen, daß der Jainaglaube in Südindien auf ein sehr hohes Alter zurückblicken kann.

Ebenso unsicher und fragmentarisch sind vorläufig noch auch unsere Kenntnisse über den weiteren Verlauf der Geschichte des Jainismus im Tamil-Lande und den angrenzenden Gebieten. Sicher ist nur, daß die Jainas in jener Gegend eine bedeutende Stellung eingenommen und eine hervorragende kulturelle Wirksamkeit entfaltet haben. Nach Sir Walter Elliot³⁸ empfangen Handwerk, Kunstgewerbe und Industrie des Südens durch Jainas tiefgehende Anregungen. Vor allem aber ist die Einwirkung der Jainas auf das tamilische Schrifttum sehr stark gewesen. Mit Recht schreibt daher Bischof Caldwell: „Die Zeit der Vorherrschaft der Jainas (eine Vorherrschaft durch Bildung und Gelehrsamkeit — selten eine solche durch politische Macht) war das augustäische Zeitalter der Tamil-Literatur³⁹.“ Die klassischen Werke des tamilischen Schrifttums sollen aus dem Kreise der Akademie von Madurâ, einer Dichterschule, welcher hauptsächlich Jainas angehört haben sollen, entstanden bzw. jener hohen Körperschaft vorgelegt und von ihr gebilligt worden sein.

Die Zeit der Akademie von Madurâ steht nicht fest. Tamil-Schriftsteller unterscheiden drei Perioden derselben und verlegen die letzte, wichtigste in das 2. Jahrh. n. Chr., andere weisen sie einer etwas späteren Zeit zu. Daß gerade die Jainas das Tamil wie das Karanesische und andere Volkssprachen pflegten, mag seinen Grund zum Teil in ihrer Opposition gegen das Brahmanentum gehabt haben, welches vorzugsweise das Sanskrit begünstigte.

Madurâ scheint überhaupt lange Zeit hindurch der Vorort des Jainismus im Süden gewesen zu sein, weil die Herrscher der Pândya-Dynastie den Jainaglauben unterstützten, zum Teil ihm auch selbst angehörten. Auch die Pallavas, die im 4. - 10. Jahrh. n. Chr. ein machtvolleres Reich an der Ostküste beherrschten, waren den Jainas wohlgesinnt. Ihre Hauptstadt Kâncî (Conjeeveram) war ein Brennpunkt aller geistigen Bestrebungen. In ihr gediehen alle Religionen nebeneinander. In dem buddhistischen Tamil-Epos „Manimekhalai“ wird die Titelheldin Manimekhalai von ihrem Großvater dazu aufgefordert, als Mönch verkleidet bei den Gelehrten von Kâncî die Lehren der Vaidikas, Shaivas, Vaishnavas, Ajivikas, Nirgranthas, Sâṅkhyas,

Vaisheshikas und Lokâyatas zu studieren und dasjenige System anzunehmen, das ihr am besten zusage. Der chinesische Reisende Hiuen-Tsiang, der im 7. Jahrh. Kâncî besuchte, sah in der prächtigen Stadt die rivalisierenden Glaubensformen nebeneinander blühen und erwähnt die große Zahl der Jainas, die er dort vorfand. Daß Kâncî in jener Periode ein Stützpunkt der Jainas war, wird uns auch von diesen selbst berichtet. Der große Digambara-Lehrer Samantabhadra (um 600 n. Chr.) soll hier durch Wunder, die er im Tempel vollbrachte, den König Shivakoti vom Shivaismus zum Jainaglauben bekehrt haben⁴⁰, und Akalanka (um 700 n. Chr.) hatte hier eine Disputation mit Buddhisten, die mit einer völligen Niederlage der letzteren endete. Der König Hemasîlala soll sich darauf zum Jainatum bekehrt und die Buddhisten nach Ceylon verbannt haben⁴¹. Die Blüte des Jainismus in Kâncî fand ein Ende, als die Pallavas sich dem Shivaismus zuwandten, und vor allem, als die Colas, fanatische Shivaiten und unversöhnliche Feinde der Religion Mahâvîras, im 11. Jahrh. in den Besitz der Stadt kamen und sie zu ihrer Hauptstadt erhoben.

IV. Der Niedergang.

1. Das Zurückweichen vor dem Hinduismus.

Seit den Tagen Mahāvīras hatten die Jainas einen Kampf nach zwei Fronten zu führen: gegen die Anhänger der vedisch-brahmanischen Religion und gegen die Buddhisten. An den ersteren bekämpften sie ihren Glauben an die vedische Offenbarung, ihre blutigen Opfer und ihre soziale Ordnung, die den Brahmanen den Vorrang vor allen anderen Gliedern der Gesellschaft sicherte; an den letzteren ihre Leugnung des Ich und ihre Heilslehre, welche die Askese nur in geringem Maße anerkennt und an Stelle der Tirthankaras andere Heilige als Wegweiser zur Erlösung betrachtet. Der Buddhismus hat den Jainaglauben zeitweise aufs stärkste bedrängt, so daß er vor ihm in manchen Gegenden das Feld räumen mußte: war doch seine Heimat Magadha so ausschließlich zur Domäne des Buddhatums geworden, daß diese Landschaft nach ihren vielen Klöstern (Vihāra) geradezu den Namen Bihār erhielt. Mit der Zeit aber schwand die Macht des Buddhismus dahin, im Westen und im Süden vermochte er dem Jainaglauben nicht zu widerstehen, und die von Kumārila (um 700 n. Chr.) und Shankara (788-820 n. Chr.) begonnene Restauration des orthodoxen Brahmanismus setzte ihm auf der ganzen Gangeshalbinsel ein Ende, so daß er im Lande seines Ursprungs erlosch.

Kumārila, der Erneuerer des vedischen Opferdienstes, und Shankara, der große Vorkämpfer einer illusionistischen All-Einheitslehre, gingen auch gegen die Jainalehre als eine vedenfeindliche Ketzerei mit allen Waffen ihres Geistes vor¹². Das beständige Fortschreiten der von den Rechtgläubigen ausgehenden Bewegung gegen alle hetero-

doxen Richtungen verstärkte aber nach und nach immer mehr den Druck, der auf der Jainakirche lastete, und wenn sich diese auch der Angriffe zu erwehren wußte, so wurde ihre Stellung doch vielfach geschwächt und erschüttert.

Das Wiedererwachen der brahmanischen Religiosität hatte auch eine Erneuerung des vishnuitischen und shivaitischen Sektenwesens im Gefolge. Shivaismus und Vishnuismus erwiesen sich als ganz besonders gefährliche Gegner und taten dem Jainismus namentlich im Dekhan und im Süden empfindlichen Schaden.

Die großen shivaitischen Sänger der Tamilen, Nānasambandhar und Appar (7. Jahrh.) sowie Sundaramūrti (8. oder 9. Jahrh.), Mānikka-vācakar (um 900) u. a. machten viele dem Jainaglauben abspenstig und führten sie dem Kulte Shivas zu. So soll Appar den Pallava-König Mahendravarman zum Shivaismus bekehrt haben, woraufhin dieser Jaina-Bauwerke in Kuddalor niederriß und Shiva-Tempel baute¹³. Unterstützung für ihre Bestrebungen fanden die Shaivas namentlich bei den Herrschern der Cola-Dynastie. Ihr Einfluß soll auch die Ursache davon gewesen sein, daß die Pāndya-Könige von Madurā, die bisher Jainas gewesen waren, sich dem Shivaismus zuwandten. Der Pāndya-Herrscher Sundara (11. Jahrh.?), der mit einer Cola-Prinzessin, Schwester des Königs Rājendra verheiratet war, soll nämlich von seiner Gemahlin dem Shiva-Glauben gewonnen worden sein. Sundara wurde ein so fanatischer Shaiva, daß er alle seine früheren Glaubensgenossen, die nicht seinem Beispiel folgen wollten, mit der rücksichtslosesten Grausamkeit verfolgte. Nicht weniger als achttausend seiner Untertanen, die den Übertritt nicht vollziehen wollten, soll er zum Tode durch Pfählung verurteilt haben: die Martierung dieser Unglücklichen soll auf einigen Skulpturen an den Wänden des Tempels von Tivātūr in Nord-Arkot bildlich dargestellt sein¹⁴.

Ein anderer machtvoller Feind entstand den Jainas in der shivaitischen Sekte der Lingāyats¹⁵. Dieselbe wurde begründet oder reorganisiert von dem Brahmanen Basava, welcher Minister des Kalacuri-Königs Bijjala war, der 1156–1167 in Kalyāna regierte und dem Jaina-Glauben angehört haben soll. Mit großer Tatkraft und, wie die Jainas

behaupten, großer Skrupellosigkeit gelang es Basava, seiner monotheistischen Lehre zahlreiche Anhänger zuzuführen und seinem stark anti-klerikalen und gegen die brahmanische Kastenordnung gerichteten sozialen System Verbreitung zu schaffen. Die Lingâyats gingen mit außerordentlichem Fanatismus gegen die Jainas vor, schädigten sie an Gut und Leben, zerstörten ihre Tempel oder eigneten sich diese für ihre Zwecke an. Bei der Propagierung der neuen Lehre soll sich besonders der Heilige Ekântada-Râmayya ausgezeichnet haben. Von ihm wird erzählt, er sei mit den Jainas eine Wette eingegangen, nach welcher sie sich verpflichteten, eine Jaina-Statue niederzureißen und ein Shiva-Bild aufzurichten, wenn er sich selbst den Kopf abschlage und durch Shivas Gnade nach sieben Tagen wieder lebendig gemacht würde. Als es Ekântada-Râmayya gelang, das Wunder wahr zu machen, die Jainas aber ihr Wort nicht halten wollten, soll er dem Standbild ihres Tirthankara das Haupt abgeschlagen und es vor dem Idole seines Gottes als Weihgabe niedergelegt haben. Da die Jainas sich hierüber beim Könige beschwerten, erbot sich der Heilige, das Wunder zu wiederholen und sogar seinen Kopf zu Asche verbrennen zu lassen, wenn die Jainas ihre 700 Tempel dagegen wetteten. Die Jainas gingen hierauf aber nicht ein, woraufhin Bijjala sie tadelte und dem von Ekântada-Râmayya errichteten Tempel des Shiva Vira-Somanâtha eine Landschenkung bei Ablûr (im heutigen Distrikt Dhârvâr) machte⁴⁶.

Die Lingâyats oder „Vira-Shaivas“, wie sie sich selbst nennen, gewannen mit der Zeit im Sprachgebiet des Kanaresischen und Telugu immer mehr Boden. Ihr Glaube war die Staatsreligion der Vodeyars von Maisûr und Ummatûr von 1399–1610 und der Nâyaks von Keladi (Ikkeri oder Bednûr) von 1550–1763; auch heutzutage noch gehört ihnen ein sehr beträchtlicher Teil der Bevölkerung der Länder der südlichen Westküste an. Ihr Verhalten gegenüber den Jainas scheint sich immer durch große Feindseligkeit ausgezeichnet zu haben. Eine Inschrift berichtet, daß ein fanatischer Lingâyat 1638 ein Linga-Symbol auf die Säulen der Haupt-Basti der Jainas in Halebid stempelte. Die Jainas erhoben hiergegen Einspruch, und es kam zu einer Einigung. Bei dieser verpflichteten sich die Jainas jedoch, in

ihrem Tempel stets zuerst nach shivaitischem Ritus Asche und Betel darzubringen und erst danach ihre eigenen Zeremonien vorzunehmen⁴⁷.

Ungefähr zu derselben Zeit, zu welcher der Shivaismus in Südindien zu neuer Bedeutung gelangte, ging auch eine tiefgreifende Reformation des Vishnu-Glaubens vor sich. Râmânûja (1050—1137) verkündete mit großem Erfolg, hauptsächlich von Shrîrangam (bei Trichinopoly) aus, seinen „qualifizierten Monismus“ vishnuitischen Gepräges. Der Cola-König verlangte von ihm, daß er lehre, Shiva sei größer als Vishnu. Da Râmânûja sich diesem Gebot nicht fügen wollte, mußte er fliehen. Der Hoysala-König Bittideva gewährte ihm Schutz und wurde sein Anhänger. Seine früheren Glaubensgenossen, die Jainas, ließ er angeblich in Ölmühlen werfen und zerquetschen, wenn sie sich nicht bekehren wollten⁴⁸.

Daß die Jainas später von seiten der Shrîvaishnavas bedrückt wurden, ergibt sich aus einer Inschrift aus dem Jahre 1368. Danach beschwerten sich die Jainas beim König Bukkarâya I. von Vijayanagar über die Verfolgungen, denen sie von seiten der Vishnuiten ausgesetzt waren. Der König verfügte darauf, daß die Mitglieder beider Religionsgemeinschaften in seinem Lande gleiche Kultusfreiheit genießen sollten. Des weiteren bestimmte er, daß an der Gommata-Statue in Shravana Belgola eine Wache von zwanzig Mann aufgestellt werden sollte, um das Heiligtum vor Verunglimpfung zu schützen, und ordnete an, daß zerstörte Tempel ausgebessert werden sollten⁴⁹.

Ein Jahrhundert nach Râmânûja wirkte in den kanaresischen Gebieten ein anderer vishnuitischer Sektengründer, Madhva oder Ânandatîrtha (1199—1278). Die von diesem gepredigte dualistische Lehre⁵⁰ erwarb sich an der Westküste viele Bekenner und tat dem Jainismus großen Abbruch⁵⁰. Der aus Nimba (im Distrikt Bellary) stammende Brahmane Nimbârka (13. Jahrh.?), der Urheber der vishnuitischen „Sonder-unsunderungs-Lehre“ (Bhedâbheda-vâda), der hauptsächlich im Norden, in der Umgegend von Mathurâ lehrte, scheint hingegen gegen die Jainas nicht haben aufkommen können; wenigstens soll nach einem Bericht seine Sekte von den Jainas ausgerottet und erst später von Shrînivâsa wieder erweckt worden sein⁵¹. Als ein bedeutender

Gegner erwies sich hingegen der aus dem Telugu-Lande gebürtige Stifter des krishnaitischen Shuddhâdvaita-mata, der Brahman Vallabha (1479—1531). Das von diesem in Mathurâ gelehrte System fand große Verbreitung in der Umgegend der heiligen Krishnastadt, in Râjputânâ sowie in Gujarât; namentlich viele reiche Kaufleute, die früher Jainas waren, schlossen sich ihm an. Auch der bengalische Heilige Caitanya (1485—1533), dessen Missionspredigten in ganz Indien Stürme der Begeisterung entfesselten, scheint durch seine Tätigkeit viele dem Jainismus entfremdet und der Bhakti-Lehre Krishnas zugeführt zu haben.

Die wachsende Macht des Hindutums tritt am Jainismus jedoch nicht nur darin zutage, daß er viele seiner Bekenner einbüßte, sondern äußerte sich auch in der bei seinen Anhängern inuner stärker werdenden Hinneigung zu hinduistischen Anschauungen und Gebräuchen. So werden in der Jaina-Literatur fortan mehr und mehr hinduistische Gottheiten erwähnt, die im Jaina-System selbst keinen Platz haben, und Termini gebraucht, die eine starke Beeinflussung durch den Vedânta verraten; auch im Kultus und im sozialen Leben wird die Annäherung in der Folgezeit immer größer.

2. Die Jainas unter islâmischer Herrschaft.

Die Eroberung Indiens durch die Mohammedaner, welche im Jahre 712 mit der Errichtung eines islâmischen Staates in Sindh einsetzte und seit den Invasionen Mahmûd von Ghaznîs (1001) und Mohammed Ghorîs (1175) in schneller Folge vor sich ging, setzte die Jainas denselben Verfolgungen und Bedrückungen durch die neuen Machthaber aus, wie die Hindus. So verübten die Heere Alâ-ud-din Muhammad Shâh Khiljîs, die 1297—1298 Gujarât durchzogen, dort viele Grausamkeiten, die heute noch in der Erinnerung fortleben. Heilige Bilder wurden entweiht, Tempel zerstört oder in Moscheen umgewandelt, Bücher verbrannt, Schätze geraubt und viele Jainas getötet. Ähnliche Greuelthaten wurden von den fanatischen Muselmanen auch im Dekhan und im Süden vollführt, als sie die dravidischen

Staaten zertrümmerten. Die Jainas hatten unter diesen schweren Zeitläuften stark zu leiden, und ihre schon durch die zahlreichen Bekehrungen zum Shiva- und Vishnu-Glauben zusammengeschmolzene Zahl verringerte sich immer mehr. Vor dem Fanatismus der Muselmanen konnten sie sich nur dadurch retten, daß sie sich in die Verborgenheit flüchteten. Ihre Bibliotheken brachten sie in unterirdischen Gewölben unter, zu welchen nur wenige Eingeweihte Zutritt hatten, und in ihren heiligen Stätten mußten Bauten, die den Gräbern islâmischer Heiliger ähnlich waren, den Fanatismus der Muslime abhalten.

Aus der Tatsache, daß manche mohammedanische Fürsten gegen die Jainas mit Feuer und Schwert vorgingen und sie gewaltsam zu ihrem Glauben zu bekehren suchten, darf nicht darauf geschlossen werden, daß das Verhältnis zwischen Muselmanen und Jainas stets ein feindseliges gewesen sei. Es scheint vielmehr, daß es eindrucksvollen Predigern wie dem arabischen Missionar Pîr Mahâbir Khamdâyât, der 1304 nach Indien kam, gelang, allein durch die Kraft seiner Argumente und durch seine zündende Beredtsamkeit viele Jainas des Dekhan zu Moslems zu machen⁵², und oftmals haben zwischen Mohammedanern und Jainas friedliche und freundschaftliche Beziehungen bestanden. Alâ-ud-dîn, den die Jainas Khûnî, den „Blutigen“ nannten, machte dem Jaina-Dichter Râmacandra Sûri große Geschenke⁵³, und Sultan Firoz Shâh Tughlaq (1351--1388) ehrte den Ratnashekhara, den Verfasser des Shripâlacarita. Namentlich aber zeichneten einige Großmogulen hervorragende Jainalehrer durch Gnadenerweise aus. Kaiser Akbar (1556--1605) schenkte dem Shvetâmbara-Abte Hiravijaya seine Freundschaft und nahm so reges Interesse an den religiösen Vorstellungen der Jainas, daß das Gerücht entstehen konnte, er sei heimlich zum Jaina-Glauben übergetreten. Auf Hiravijayas Veranlassung erließ Akbar 1593 ein Edikt, durch welches die Berge Gîrnâr, Shatrunjaya, Âbû in Gujarât, die fünf Hügel von Râjgir und der Berg Pârasnâth in Bihâr sowie andere Heiligtümer den Shvetâmbaras als Kultstätten überwiesen wurden. Der Kaiser verbot des weiteren die Tötung von Tieren in der Umgebung der

heiligen Bezirke, gab den Jainas Bücher zurück, die ihnen geraubt worden waren, und erwies ihnen noch manche andere Wohltaten. Auch zu Hīravijayas Nachfolger Vijayasena und zu Jinacandra, dem Oberhaupt der Kharatara-Sekte, stand Akbar in Beziehungen. Kaiser Jahângîr (1605—1627) zog ebenfalls Jinacandra und dessen Nachfolger Jinasinha, welchem er den Titel eines Yugapradhâna verlieh, an seinen Hof und erließ einen Farmân zum Schutze des Shatrunjaya. Shâhjahân (1627—1658) veröffentlichte eine ähnliche Urkunde, und seine Söhne Murâd Baksh (zuerst Gouverneur von Gujarât, dann für eine kurze Zeit Kaiser, bis er von seinem Bruder ermordet wurde) und Aurangzeb (1659—1707) verliehen dem Hofjuwelier Satidâs, einem Jaina, den Distrikt Shatrunjaya mit seinen Einnahmen im Werte von 2 Lâkh als Inâm. Ahmed Shâh (1748—1754) tat das Gleiche mit dem Berge Pârasnâth, welcher dem Jagat Sheth (Welt-Kaufmann) Mahtâb Rai und seinen Nachkommen zugewiesen wurde, um auf diese Weise die ungestörte Wallfahrt der Jainas zu sichern⁵⁴.

3. Die Jainas in den Hindu-Reichen.

Wenn die Jainas, wie gezeigt wurde, sogar unter manchen mohammedanischen Herrschern ihren religiösen Bräuchen ungehindert nachgehen konnten, so war dies in den vom Islâm wenig berührten, unabhängigen oder fast unabhängigen Hindu-Staaten natürlich in noch höherem Grade der Fall, mochte auch die Zahl und Bedeutung der Anhänger der Tīrthankaras durch die Kämpfe mit den rivalisierenden Sekten der Shivaiten und Vishnuiten stark zurückgegangen sein. Inschriften und Bauten bekunden, daß im Südwesten Indiens die fürstlichen Patrone des Jaina-Glaubens noch nicht ausgestorben waren. Weit sichtbare Bekenntnisse zur Religion Mahâvīras aus jener Zeit sind die beiden Gommata-Statuen, die in Nachahmung des Kolosses von Shravana Belgola an zwei Orten Süd-Kanaras von glaubenseifrigen Herrschern errichtet wurden: die eine 1432 in Kârkala vom Fürsten Virapândya, die andere 1604 in Venûr von Timmarâja. Von Interesse ist es, daß der Jainismus in Maisûr um die Mitte des 16. Jahrhunderts

auch mit dem Christentum zu kämpfen hatte. In einer um 1530 abgefaßten Inschrift in Humcha wird erwähnt, daß der Mönch Vidyānanda den Vizekönig von Shrîranganagara (Serîngapatam) den Franken-Glauben (Perîngiyamata) abschwören ließ, zu welchem dieser anscheinend bekehrt worden war⁵⁵.

Eine große Bedeutung kam den Jainas außer in ihrer alten Heimstätte Gujarât in jener Periode vor allem in Zentral-Indien und Râjputânâ zu. In den verschiedenen Fürstentümern dieser Landschaften besaßen sie als Kaufleute und Bankiers großen Einfluß und haben dem Staat viele hervorragende Beamte geschenkt. Den Jaina-Mönchen wurde allgemein der Besitz von übernatürlichen Kräften zugeschrieben. So soll der Meister Munisundarasûri (gest. 1446), bekannt als Autor des Upadesharatnâkara und anderer Werke, eine Hungersnot durch die Rezitation eines Stotra gebannt und in Sirohi der Zerstörung der Ernte durch Heuschrecken Einhalt geboten haben.

Zeugen des Glanzes und Reichtums der Jaina-Gemeinden sind die Kunstwerke dieser Zeit, vor allem die unter der Tonvar-Dynastie (1440—1473) bei Gwalior aus dem Fels gehauenen großen Tîrthan-kara-Figuren, die Tempel von Rakhabdev und Rânâpur (beide aus dem 15. Jahrh.), die prächtigen Siegestürme in Râjputânâ u. a.

Kennzeichnend für das Verhalten, das die Hindu-Herrscher der Râjputen den Jainas gegenüber einnahmen, sind die Gunstbezeugungen, die ihnen die Fürsten der Sesodiya-Dynastie von Udaipur erwiesen. Seit jeher liehen diese Rânâs von Mevâr ihnen ihren Schutz und erteilten ihnen viele Privilegien. Die Jainas zeigten sich ihrerseits stets als treue Diener des Herrscherhauses. Als Pratâp Singh I. (1572—1597) von Kaiser Akbars Truppen geschlagen worden war und sich sein fliehendes Heer aufgelöst hatte, opferte ein Jaina seinen Reichtum, um ein neues Heer zu werben. Er setzte dadurch den Rânâ in den Stand, den Feldzug fortzusetzen und zu einem siegreichen Ende zu führen. Die Fürsten haben den Jainas ihre Dankesschuld durch Gewährung von mancherlei Freiheiten abgetragen. So erließ der Mahârânâ Râj Singh 1693 ein Edikt, durch welches er verbot, Tiere auf Jainas gehörigen Grundstücken zu schlachten, und bestimmte, daß

jedes Wesen, das den Bezirk ihrer heiligen Stätten beträte, geschützt sein solle, und zwar nicht nur Tiere, die zur Schlachtbank geführt werden sollten, sondern auch Verbrecher, die dem Arm der Gerechtigkeit entronnen. Mahârânâ Jay Singh ordnete in einer in einer Säule in Bakrole eingegrabenen Inschrift an, daß in den vier Regenmonaten vom 11. des Monats Âshâdha (Juni) bis zum Vollmond des Âshvina (September) niemand die Wasser eines Sees austrocknen, eine Ölmühle arbeiten lassen und einen Topf herstellen dürfe, auf daß kein lebendes Wesen während dieser Jahreszeit, zu welcher das Leben überall hervorsprißt, verletzt werde⁵⁶.

Bemerkenswert ist, daß der Jainismus im 15. Jahrhundert sogar im Norden Indiens festen Fuß gefaßt hatte. Der König Narendracandra von Kângra (Paujâb), der um 1427 regierte, soll nach einer unlängst veröffentlichten Vijnapti ein Jaina gewesen sein⁵⁷.

4. Reformbewegungen.

Unter dem Einfluß der bilderfeindlichen Tendenzen des Islâm traten bei den Hindus eine Reihe von Reformatoren auf, welche die Verwendung von Kultidolen und die ihnen geweihte Verehrung aufs heftigste bekämpften. Die Bestrebungen dieser Männer, von denen nur die hervorragendsten wie Kabîr (um 1470), Nânak (um 1500), Dâdû (um 1575) genannt seien, fanden in Nordindien einen begeisterten Widerhall und veranlaßten die Stiftung einer Reihe von Sekten, welche den Kampf gegen den äußeren Werkdienst auf ihre Fahne geschrieben hatten.

Auch unter den Jainas entstand in derselben Zeit eine Richtung, welche den Bilderdienst ablehnte⁵⁸. Der Begründer derselben war ein einflußreicher Kaufmann in Ahmedâbâd mit Namen Lonkâ Shâ, welcher der Shvetâmbara-Konfession angehörte. Dieser besuchte einst im Jahre 1451/52 einen Tempel, in welchem der Mönch Jnânâjî damit beschäftigt war, Handschriften zu ordnen. Beim Anblick der unter dem Einfluß der Zeit zerfallenden Manuskripte erbot er sich, durch Übernahme des frommen Werkes des Abschreibens zu ihrer Erhaltung

beizutragen. Jnânajî übergab ihm darauf einige Bücher, und Lonkâ machte sich daran, sie zu kopieren. Bei der Lektüre der heiligen Schriften entdeckte er, daß in ihnen von der in den Tempeln betriebenen Bilderverehrung nicht die Rede war, und fand auch sonst in ihnen manches, das mit dem Jainatum, wie es in seiner Zeit von den berufenen Vertretern gelehrt wurde, nicht übereinstimmte. Er forschte daher weiter und schrieb die Sûtras, die er zum Kopieren erhielt, auch für sich selbst ab. Unter dem Eindruck seiner Entdeckungen faßte er den Entschluß, den seiner Ansicht nach verderbten Jainaglauben zu reformieren und in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Er konnte zwar nicht Jnânajî bekehren, und viele andere, mit denen er über seine Anschauungen sprach, verhielten sich ebenfalls ablehnend, schließlich setzte er sich aber doch durch, denn es gelang ihm, eine Schar von Pilgern, die von Shatrunjaya kommend durch Ahmedâbâd zogen, für sich zu gewinnen. Die Gründung einer Sekte war aber solange nicht möglich, als kein Mönch da war, der ihr Meister (Âcârya) sein konnte. Um diesem Mangel abzuhelpen, wurde ein Laie namens Bhâna Asket, indem er sich (im Jahre 1467) selbst ordinierte. Er war das erste geistliche Oberhaupt der Gemeinde der Lonkâs (Lûnkâs) oder Lumpâkas, und sein Amt vererbte sich auf seine Schüler weiter.

In der Lonkâ-Sekte entstanden später Spaltungen und Parteiungen. Bedeutsam von diesen wurde die Reform des Lavajî, Sohnes des Vira, eines Asket gewordenen Laien aus Surât. Dieser fand, daß das Leben der Lonkâs an Strenge hinter den Vorschriften der heiligen Schriften zurückbliebe, er stiftete daher eine neue Sekte, die mit der Zeit eine solche Verbreitung fand, daß sie später die wesentlichste Hüterin der Lehren Lonkâs wurde. Diese Gemeinde, die im Jahre 1653 entstand, erhielt von der Bevölkerung von Gujarât den Spitznamen Dhûndiyâ (die Sucher), eine Bezeichnung, die ihr zum Ehrentamen wurde. Die Dhûndiyâ selber nennen sich Sthânakavâsis, weil alle religiösen Handlungen nicht in Tempeln, sondern im Gemeindehause (Sthânaka = Upâshraya) vor sich gehen. Sowohl den Digambaras als auch den bilderverehrenden Shvetâambaras an Zahl heutzutage ungefähr gleich,

sind die Sthānakavāsīs in der Gegenwart gewissermaßen a dritte Konfession der Jainakirche zu betrachten. Sie rechnen sich selber aber zu den Shvetāmbaras, von denen sie in der Lehre, abgesehen von einigen nebensächlicheren Punkten, nur darin abweichen, daß sie nur 32 kanonische Schriften anerkennen. (Lonkā hatte nur 31 heilige Schriften anerkannt; das Vyavahāra-Sūtra, das er verwarf, wurde jedoch von den Sthānakavāsīs als autoritativ angesehen.) Im Kultus unterscheiden sie sich hingegen sehr wesentlich von ihnen dadurch, daß sie keine Idole verehren, keine Tempel besitzen und Pilgerfahrten keine Bedeutung beilegen. In ihren Reihen entstanden auch wieder verschiedene Zweige, die eine strengere Ordnung des Lebens der Mönche durchführten.

Die Reformen von Lonkā und seinen Nachfolgern richteten sich nicht allein gegen Bilderkult und Werkdienst, sondern erstrebten eine allgemeine Besserung von Zucht und Sitte. So sehr Lonkā's Gegner auch seine Neuerungen in Kult und Ritual bekämpften, die Tatsache, daß dem Jainatum eine Reform an Haupt und Gliedern nottat, konnten sie nicht umhin, anzuerkennen. Denn im Laufe dieser Zeit hatte die Disziplin in den Mönchsorden zum Teil bedenklich nachgelassen. Laxe Auffassungen waren an die Stelle der strengen Vorschriften Mahāvīras getreten, so daß diese zum Teil geradezu in ihr Gegenteil verkehrt worden waren. Das Verbot, sich (außer während der Regenzeit) lange an einem Orte aufzuhalten, war beiseite gesetzt worden, und das Gesetz des „Aparigraha“, der völligen Besitzlosigkeit, wurde nicht beachtet. Die Mönche frönten nur zu oft den Lüsten der Welt, eigneten sich den Besitz der Kirche an und vernachlässigten ihre geistlichen Pflichten. Die Oberen mancher Klöster traten nach der Art der Shankarācāryas und anderer hinduistischer Kirchenfürsten mit Elefanten und Sänften, Trabanten und Dienern auf und benutzten die reichlich fließenden Almosen ihrer Laienanhänger dazu, um ein komfortables Wohlleben zu führen. Gegen diese Mißstände hatten einsichtige Führer wiederholt schon anzukämpfen versucht, ohne freilich einen bleibenden Erfolg zu erzielen. Im 17. Jahrhundert scheint der Materialismus unter den Shvetāmbaras in Gujarāt besonders stark um sich gegriffen zu haben,

was teilweise wohl durch die allgemeine Unsicherheit und die dadurch entstandene Verwilderung der Sitten zu erklären ist. Einer Reihe von hochbegabten, von echter Frömmigkeit erfüllten Männern gelang es, einen kräftigen Stamm von Anhängern heranzubilden, welche das alte asketische Ideal wieder zu Ehren brachten. Die Führer der auf Verwirklichung der alten, strengen Mönchsregeln gerichteten Bewegung waren Ānandaghana, Satyavijaya, Vinayavijaya und Yashovijaya (1624–1688)⁵⁹. Die beiden zuletzt Genannten entfalteten auch als Schriftsteller eine äußerst fruchtbare Tätigkeit; Vinayavijaya verdanken wir das große Kompendium Lokaprakāsha (Weltfackel), eine Gesamtdarstellung der Jaina-Lehre in ihren verschiedenen Zweigen, während Yashovijaya sich als Verfasser von an hundert Werken in Sanskrit und Gujarāṭī einen Namen gemacht hat. Die diesen Meistern folgenden Asketen kleideten sich in safrangelbe Gewänder, wodurch sie sich von den weißgekleideten anderen unterschieden. Auch heute besteht die Gemeinde der „Samvegīs“ noch und erfreut sich wegen ihrer muster-gültigen Lebensführung überall des höchsten Ansehens.

Bei den Digambaras vollzogen sich ebenfalls bedeutende Umwälzungen. Die alte, harte Disziplin des nackten Asketentums hatte bereits in den letzten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends n. Chr. manche Lockerung erfahren, wie aus den beweglichen Klagen von Schriftstellern jener Zeit hervorgeht. Die mohammedanische Herrschaft machte den Mönchen das Nacktgehen unmöglich, da die Muselmanen die unbedeckten Yatis verfolgten. Es kam daher vielfach der Brauch auf, daß die Munis sich in der Öffentlichkeit umhüllten. Diese Übung soll in Vasantakīrti (um 1200) ihren Wortführer gefunden haben; die Digambaras, die ihm folgten, wurden später Vishva- (Visa- oder Bisa-) panthīs genannt, die Anhänger des „universalen“ d. h. allgemein-zugänglichen, leichten Pfades. Gegen diese Praxis opponierten die Freunde der älteren, strengeren Anschauungen. Ihren Hauptvertreter fanden diese später in dem Pandit Banārsidās, der um 1626 in Agrā die Sekte der Terāpanthīs gründete⁶⁰.

V. Die Gegenwart.

Unter der britischen Herrschaft konnten die Jainas, ungehindert durch politische Wirren und feindliche Verfolgungen, ihren religiösen Gebräuchen nachgehen; die Ruhe und Ordnung und die außerordentliche Verbesserung des Verkehrswesens, welche die Pax Britannica gebracht hatte, förderten den Handel, von dem der größte Teil der Gemeinde seinen Lebensunterhalt gewann, und hob daher den Wohlstand der großen Jainakaufleute, der von jeher ein bedeutender gewesen war. Getreu den Überlieferungen der Vergangenheit haben die großen Bankiers und Handelsherren nie gezögert, den Tirthankaras durch große Spenden ihre Verehrung zu bezeugen und durch allgemein-nützige Stiftungen sich ein gutes Karma zu erwerben. Der große Tempel des 15. Tirthankara Dharmanâtha, welchen der Sheth Hatthisinha im Jahre 1848 aus weißem Marmor in Ahmedâbâd errichten ließ, und viele andere kostbare Bauten, die während des letzten Jahrhunderts geschaffen wurden, beweisen den großen Reichtum, dessen sich die Gemeinden erfreuen, und die Opferwilligkeit ihrer Mitglieder.

Trotz dieses äußeren Glanzes aber hat die zahlenmäßige Größe der Gemeinden beständig abgenommen. Es ist dies eine nicht abzuleugnende Tatsache, die von den Jainas selbst aufs stärkste beklagt wird, wenn sie auch ihrer Ansicht nach von den Allwissenden vorausgesagt wurde. Der Grund für die beständige Verringerung der Anhängerschaft der Religion Mahâvîras ist die immer mehr um sich greifende Hinduisierung eines großen Theils der Laien. Die Lehren der Jinas sind nur wenigen in ihrer wahren Gestalt bekannt, noch weniger lesen die heiligen Texte oder authentischen Schriften ihres

Glaubens; bei vielen beschränkt sich die Zugehörigkeit zum Jainatums fast nur noch auf das Ausführen bestimmter Zeremonien und das Fürwahrhalten gewisser Vorstellungen über Leib und Seele, über Wiedergeburt und Karma, die sich in ihrer vagen Allgemeinheit von denen der Hindus wenig unterscheiden. Die Übernahme von hinduistischen Anschauungen und Riten, vor allem das Verehren von Hindu-Göttern und das Mitfeiern von Hindu-Festen verwischen immer mehr die Grenzen zwischen der Religion der Brahmanen und der der Munis, so daß vielen Jainas überhaupt das Gefühl für die Besonderheiten ihres Glaubens abhanden kommt und sie sich deshalb bei Volkszählungen nicht mehr als Jainas, sondern als Hindus angeben. Die folgenden Zahlen aus den letzten indischen Census-Berichten zeigen deutlich, mit wie großer Schnelligkeit der angedeutete Prozeß vor sich gegangen ist.

1891	1 416 638 Jainas
1901	1 334 148 ..
1911	1 248 182 ..
1921	1 178 596 .. ⁶¹ .

Zuerst Geistliche, seit dem letzten Menschenalter auch Laien haben sich bemüht, den Niedergang des Jainatums zu hemmen. Unter den Shvetāmbara-Mönchen war in dieser Hinsicht besonders tätig der dem oben erwähnten Yashovijaya nacheifernde Meister Vijayānanda Sūri, bekannter unter dem Namen Ātmārāmjī (1837—1897), der nicht nur in seinem Orden eine mustergültige strenge Zucht wiederherstellte, sondern zugleich durch eine ausgedehnte publizistische Tätigkeit (er schrieb auch viele Werke in volkstümlichem Stil) die Jainalehre weiteren Kreisen nahebrachte. In unseren Tagen war der Meister Vijaya Dharma Sūri (1868—1922) in erfolgreicher Weise für die Verbreitung der Jaina-Lehre wirksam. Dieser hervorragende Mann, der als Laie Mūlacandra hieß und aus Mahuvā in Kathiāvār stammte, war im Alter von 19 Jahren von dem Meister Vriddhicandra durch eine Predigt dem Mönchsleben gewonnen worden. Vermöge seines Fleißes und seiner Geistesgaben überflügelte der Jüngling, der auf der Schule die Verzweiflung seiner Eltern und Lehrer gewesen war, bald alle seine Genossen. Barfüßig und barhäuptig durchzog er Kathiāvār,

Gujarât, Râjputânâ, in Städten und Dörfern predigend und den rechten Glauben wiederherstellend. In Benares, der Hochburg des orthodoxen Hindutums, gelang es ihm, den Haß, den die Brahmanen gegen die Jainas als Häretiker hegen, zu überwinden und eine Jaina-Schule und Bibliothek zu gründen. Nachdem er dann Bihâr und Bengalen besucht, kehrte er 1911 nach Gujarât zurück und stiftete in Pâlitânâ eine Schule, genannt Yashovijaya Jaina Gurukula. Auf einer weiteren Reise, die ihn durch die Vereinigten Provinzen und Râjputânâ führte, veranstaltete er in Jodhpur die erste Jaina-Literatur-Konferenz. Unermüdlich im Interesse seiner Bestrebungen tätig, starb er im September 1922. Vijaya Dharma Sûris Arbeit war jedoch nicht nur eine praktische und organisatorische, sondern auch eine literarische. Er schrieb eine große Zahl von Werken in Sanskrit, Gujarâtî und Hindî, welche eine klare und übersichtliche Darstellung der Jaina-Philosophie und Ethik geben. Des weiteren edierte er eine Reihe von Texten und Inschriften, die seine bedeutenden historischen und archäologischen Kenntnisse und seinen kritischen Scharfsinn bezeugen. Um die Wissenschaft erwarb er sich große Verdienste auch durch die von ihm begonnene und in die Wege geleitete Herausgabe einer Serie von Sanskrit- und Prâkrit-Werken, die dadurch der Vergessenheit entrissen wurden, der „Yashovijaya Jaina Granthamâlâ“ und einer Sammlung von historischen Legenden („Aitihâsika Râsa Sangraha“). Er stand mit fast allen indischen und europäischen Jainologen in regem Briefwechsel und unterstützte ihre Studien durch Ratschläge und Übersendung von Büchern und Handschriften; auch der Verfasser des vorliegenden Buches ist ihm für viele Freundlichkeiten zu großem Dank verpflichtet. Die Lebensarbeit des hervorragenden Mannes, welcher durch eine Krankheit ein zu frühes Ende gesetzt war, wird jetzt von seinem Schüler und Nachfolger, dem Âcârya Vijaya Indra Sûri in seinem Geiste fortgesetzt⁶².

Bei den Sthânakavâsis steht in hohen Ehren der Mönch Ratnacandra (geb. 1879 in Bharorâ, Kathiâvâr). Derselbe entsagte der Welt schon als Fünfzehnjähriger, als seine Gattin ihm nach dreijähriger Ehe durch den Tod entrissen wurde. Er hat eine Reihe von Werken in Sanskrit

und Gujarâtî verfaßt und ist Herausgeber des großen von Kesaricand Bhandâri veranstalteten *Ardha-Mâgadhi-Wörterbuchs*.

Die Notwendigkeit, daß etwas geschehen müsse, um die Jainas ihrer Religion zu erhalten und ihre Kräfte zu einheitlichem Tun zusammenzufassen, hat sich in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts auch den Laien immer mehr aufgedrängt⁶³. Râjacandra Ravjîbhai (1868—1900), ein den Sthânakavâsis zugehöriger Juwelier aus dem Staate Morvi (Kathiâvâr), der sich als Dichter in seiner Muttersprache einen Namen gemacht hatte und deshalb gewöhnlich mit dem Beinamen „Kavi“ (Dichter) bezeichnet wird, war einer der ersten und tatkräftigsten Förderer des Gedankens, daß alle Jainas ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession oder Sekte zum Heile des Ganzen zusammenwirken müßten.

Praktische Gestalt gewann die Idee des Zusammenschlusses der Gläubigen zuerst in den einzelnen Konfessionen. 1893 begründeten die Digambaras die „All India Digambara Jain Conference“ (Bhâratavarshiya Digambara Jaina Mahâsabhâ), deren Hauptgeschäftsstelle sich in Khurai (Zentral-Provinzen) befindet; 1903 kam in Marvâr die erste Konferenz der Shvetâmbaras zustande, deren ständige Amtsräume in Bombay sind, und 1906 hielten die Sthânakavâsis ihre erste Konferenz, deren Leitung in Ajmer ihren Sitz hat. Das Ziel aller dieser Konferenzen ist das gleiche: sie wollen die Mitglieder der einzelnen Konfessionen sammeln und einigen sowie den Glauben gegen die Angriffe der Hindus, der Mohammedaner und der christlichen Missionare verteidigen. Die Durchführung dieser Pläne geschieht teils durch die Konferenzen selbst, teils durch Vermittlung der mit ihnen zusammenhängenden lokalen Gruppen und Ausschüsse in der verschiedensten Weise. Es werden Zeitschriften in indischen Sprachen sowie in Englisch herausgegeben, Bücher und Flugschriften veröffentlicht, alte Texte neu gedruckt, Bibliotheken errichtet, Gelehrte und Studenten unterstützt, Schulen und Institute zur Heranbildung von Predigern unterhalten, Missionsredner angestellt, Tempel ausgebessert und wohltätige Anstalten wie Witwen- und Waisenhäuser, Tierhospitäler u. a. m. begründet oder gefördert.

Eine interkonfessionelle Organisation, welche die Jainas ganz Indiens zu erfassen sucht, ist die 1899 als „Jain Young Mens' Association“ gegründete Vereinigung, welche im Jahre 1910 den Namen „All India Jaina Association“ (Bhârata Jaina Mahâmandala) annahm. Sie hat es sich besonders zur Aufgabe gemacht, die Einigkeit unter den sich bekämpfenden Richtungen zu fördern und Reformen in fortschrittlichem Geiste durchzuführen. Ihr Organ ist die in Madrâs erscheinende „Jaina Gazette“. Unter der zielbewußten Leitung von Jagmanderlal Jaini (jetzt: Oberrichter im Fürstentum Indor) hat die Gesellschaft viel Gutes wirken können. Zu einer glanzvollen Kundgebung gestaltete sich ihre Festsitzung am 27. Dezember 1913, bei welcher dem persönlich anwesenden Professor H. Jacobi ein Diplom als „Jaina-darshana-divâkara“ (Sonne der Jaina-Lehre) verliehen wurde.

Während die bisher genannten Gesellschaften weitgesteckte, das ganze Gebiet des Jainismus berührende Ziele haben, suchen andere sich auf einem mehr oder weniger begrenzten Wirkungsfeld zum Nutzen des Ganzen zu betätigen. So gibt es einen „Shrî Jîva Dayâ Gnân Prasârak Fund“ in Bombay, der es als seine Aufgabe betrachtet, für den Tierschutz einzutreten und den Vegetarianismus zu propagieren. Der Verein, dem auch Nicht-Jainas angehören, tut dies, indem er Bücher und Flugschriften, neben indischen auch aus England und Amerika eingeführte, in großen Massen verbreitet und durch den Appell an die Öffentlichkeit, an indische Fürsten usw. auf Abschaffung von Tieropfern hinarbeitet. Gesellschaften wie die „Jaina Students Association“ suchen die Gebildeten unter den Jainas zu sammeln, während die „Jaina Ladies Association“ die Frauen für den Jainismus interessiert. Der 1911 in Mirat gegründete „Rishabha Brahmacharya Âshrama“ dient der Ausbildung der Asketen. Der „Syâdvâda Mahâvidyâlaya in Benares und ähnliche Einrichtungen wollen die Kenntnis der Sanskrit- und Prâkrit-Grammatik, der Logik und Philosophie wachhalten. Auch für die europäische Jaina-Forschung bedeutungsvoll sind die zahlreichen Unternehmungen, die, von reichen Stiftern unterhalten, es sich zum Ziel gesetzt haben, alte Jaina-Werke neu

herauszugeben, wie die Gesellschaften „Jaina Vidyâ Prasârika Varga“ in Pâlitânâ, die „Jaina Vidyâ Shâlâ“ in Ahmedâbâd, die Sammlungen „Yashovijaya Jaina Grantha Mâlâ“, „Râyacandra Jaina Shâstra Mâlâ“, „Sanâtana Jaina Grantha Mâlâ“, die von Sheth Devcand Lâlbai Javeri, von Sheth Bhagubhai Mansukbhai u. a. gestifteten und in ihrem Namen herausgegebenen Serien usw. Auch das Erscheinen von Nachschlagewerken großen Stils wird durch die Munifizenz von Patronen ermöglicht, so das einer „Jain Religion Cyclopaedia“, eines „Illustrated Ardha Magadhi Dictionary“, des Lexikons „Abhidhâna Râjendra“ usw. An englische Leser wenden sich die Bände der Bibliotheca Jainica und die in Aussicht genommene Veröffentlichung von englischen Übersetzungen der „Sacred Books of the Jainas“, die in zwei Serien, einer für Shvetâmbaras und einer für Digambaras, herauskommen sollen. Nicht unbeträchtlich ist jetzt auch schon die Zahl der von Jainas verfaßten englischen Bücher, welche dazu bestimmt sind, die Lehren Mahâvîras darzustellen und ihnen Anhänger zu gewinnen; ich nenne hier nur die Namen von einigen Autoren, die sich durch derartige Veröffentlichungen verdient gemacht haben: Jagminder Lal Jaini, P. C. Nahar, A. B. Latthe, Rickhab Das Jaini, Hirâchand Lilâdhar Jhaveri, Champat Rai Jain, U. D. Barodia, Kesarichand Bhandari, Manak Chand Jaini, Banarsi Das Jain, und den gelehrten Muni Jinavijaya. Das literarische Leben der Jainas wird befruchtet durch die von Zeit zu Zeit stattfindende „Jain Literary Conference“ (Jaina Sâhitya Sammelan), von deren erster Sitzung in Jodhpur (1913) oben S. 75 gesprochen wurde, sowie die „Jain Literature Society“ (gegründet 1910), welche ihren Sitz in London und Zweigvereine in Indien hat und Arbeiten aus allen Gebieten der Jaina-Forschung in englischer Sprache veröffentlicht.

Wie aus dem bisher Gesagten bereits hervorgeht, beschränken die heutigen Jainas ihre Tätigkeit nicht darauf, in Indien für ihre Religion zu wirken, sondern sie suchen auch mit Hilfe von Veröffentlichungen in englischer Sprache Personen außerhalb des Gangeslandes für den Jainismus zu interessieren. Es ist dies eine Entwicklung, die in dem letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts einsetzte. Damals wurden

die Jainas von den Veranstaltern des „Parlaments der Weltreligionen“ in Chicago dazu aufgefordert, einen Delegaten nach Amerika zu entsenden, der dort seine väterliche Religion vertreten könne. Der Präsident des Kongresses hatte sich zunächst an den schon genannten hervorragenden Mönch Ātmārāmjī (s. S. 74) gewandt; dieser sah sich jedoch mit Rücksicht auf das von frommen Hindus wie Jaina-Asketen gleicherweise beobachtete Verbot, über das „schwarze Wasser“ (Kālā Pānī, d. h. der Ozean) zu fahren, nicht instande, der Einladung Folge zu leisten. So schickte er an seiner Statt den jungen Rechtsanwalt Virchand R. Gāndhī (geb. 1864), der sich schon als Vertreter der Interessen seiner Glaubensgenossen in verschiedenen Prozessen ausgezeichnet hatte. Nachdem Gāndhī sich für seine Mission unter der Leitung Ātmārāmjīs vorbereitet hatte, fuhr er nach Chicago, wo er mit großem Erfolge an den Sitzungen des Kongresses teilnahm (1893). Nach Schluß des Kongresses besuchte Gāndhī eine Reihe von amerikanischen Städten, hielt dort Vorträge über den Jainismus und begründete eine „Gandhi Philosophical Society“. Er begab sich dann nach England, wo er ebenfalls Versammlungen abhielt, und kehrte 1895 nach Indien zurück. Hier entfaltete er eine reiche Vortrags-tätigkeit in der von ihm ins Leben gerufenen Institution „Hemacandrācārya Class“. 1896 weilte er dann wieder in Amerika und England, sich im letzteren Lande zugleich juristischen Studien widmend. Nach einem kurzen Aufenthalt in Indien, wohin er von den Jainas gerufen worden war, um ihre Interessen in einer wichtigen Angelegenheit wahrzunehmen, ging er wieder nach England, das er erst 1901 verließ. Er starb am 7. August 1901, zwei Wochen nach seiner Ankunft in Bombay⁶⁴.

Gāndhīs Tätigkeit in England hat daselbst nicht nur das Interesse für das Jainatum gefördert, sondern diesem auch Anhänger erworben. Der Engländer Herbert Warren wurde von Gāndhī der Religion Mahāvīras gewonnen und veröffentlichte ein kleines Buch „Jainismus in westlichem Gewande, als eine Lösung der großen Lebensrätsel“, das hauptsächlich auf Gāndhīs Vorträgen beruht. Warren bekehrte noch einige andere Personen zum Jaina-Glauben, so daß am 24. August

1913 unter Assistenz des damals in England weilenden, mehrfach erwähnten Rechtsanwalts Jagmander Lal Jaini in London eine „Mahāvîra Brotherhood“ gegründet werden konnte, die einen Mittelpunkt des Jainismus im Westen bilden und die Lehren Mahāvîras verbreiten soll. Ob es der Bruderschaft, welche zur Zeit vier europäische Mitglieder (Herbert Warren, Alexander Gordon, Frau Ethel Gordon, Louis D. Sainter) zählt⁶⁵, gelingen wird, den Jaina-Idealen eine Heimstätte im Abendlande zu errichten, bleibt abzuwarten; jedenfalls zeugt es für die erstaunliche Lebensfähigkeit der jahrtausendalten Lehre der Tîrthankaras, daß sie noch heutigen Tages auf fremdem Boden gläubige Anhänger zu finden vermag.

DRITTER ABSCHNITT.

SCHRIFTTUM.

Vorbemerkungen.

Die Jainas haben zu allen Zeiten eine reiche literarische Tätigkeit entfaltet. Die Jaina-Schriftsteller gehören in ihrer Mehrzahl dem geistlichen Stande an, sie sind entweder Mönche, welche die vier Monate der Regenzeit, während welcher das ihnen sonst zur Pflicht gemachte Umherwandern verboten ist, für literarische Arbeiten benutzen, oder solche, die sich seßhaft gemacht haben, wie Hemacandra und andere Größen der Jaina-Literaturgeschichte. Dem Überwiegen des klerikalen Elements unter den Autoren entspricht auch Wesen und Inhalt des Jaina-Schrifttums; es trägt in der Hauptsache einen religiösen Charakter, worin es sich im übrigen auch in Übereinstimmung mit den indischen Literaturen überhaupt befindet. Theologisch-philosophische Abhandlungen, Heiligenlegenden, Erbauungsschriften und Preislieder auf die Tirthankaras nehmen den Hauptplatz in ihm ein; aber auch in den Werken mit weltlichem Inhalt, wie in wissenschaftlichen Büchern, in Dichtungen und Werken der Erzählliteratur, in Dramen sowie in Inschriften tritt der religiöse Grundzug mehr oder weniger stark hervor.

Die Jaina-Literatur ist in den verschiedensten indischen Sprachen und Mundarten abgefaßt, in arischen sowohl als in nichtarischen, dravidischen.

Die indo-arischen Sprachen liegen uns bekanntlich in drei Entwicklungsstufen vor. Es sind dies:

1. das Altindische oder Sanskrit,
2. das Mittellindische oder Prâkrit und Apabhraṁsha,
3. das Neuindische oder Bhâshâ.

Die Jainas haben sich der Sprachen aller drei Stufen bedient; die ältesten Jainawerke sind jedoch nicht, wie man erwarten sollte, im Altindischen, im Sanskrit, abgefaßt, sondern in Prâkrit. Wir haben daher zunächst einige Worte über das Verhältniß von Sanskrit und Prâkrit zueinander zu sagen.

Das älteste uns erhaltene Sprachdenkmal der arischen Inder sind die Hymnen des Rigveda. Die Sprache, in der sie abgefaßt sind, war jedoch zweifellos nicht die zur Zeit ihrer Entstehung im Panjâb allgemein gebrauchte Umgangssprache, sondern eine Dichtersprache, die in priesterlichen Kreisen gepflegt wurde. Durch ihren literarisch-künstlerischen Schliff wich sie ab von den im täglichen Verkehr gebrauchten Mundarten der arischen Stämme, die, wenn auch nahe miteinander verwandt, doch schon dialektisch differenziert gewesen sein mögen. Das in den älteren Hymnen des Rigveda enthaltene Sanskrit erfuhr in den Liedern des 10. Buches dieses ältesten Werkes der indischen Literatur sowie in einzelnen Teilen der andern Veden und weiterhin in den auch noch zur Offenbarung gerechneten Ritualwerken (Brâhmana) und theosophischen Traktaten (Âranyaka und Upanishad) sowie den theologischen Lehrbüchern (Sûtra) eine weitere Ausbildung. Das Sanskrit dieser letztgenannten Gruppen von Prosawerken wurde von dem berühmten Grammatiker Pânini (4. Jahrh. v. Chr.?) grammatisch fixiert und gewann dadurch die feste Gestalt, die es bis auf den heutigen Tag im wesentlichen behalten hat. Das Sanskrit der nationalen Epen und der klassischen Literatur richtet sich zumeist nach diesem Standard. Dadurch ist es zwar in seiner Reinheit erhalten geblieben, entfernte sich aber immer mehr von der Umgangssprache und wurde zu einer Hochsprache, die nur von Gebildeten gebraucht und verstanden werden konnte.

Die gewöhnliche Verkehrssprache muß schon in vedischer Zeit von der in den heiligen Schriften der Brahmanen gebrauchten in mancher Hinsicht abgewichen sein. Wir müssen daher schon für die älteste

Zeit ein Nebeneinander von einer künstlichen Hochsprache und einer Umgangssprache, einem „Prâkrit“ annehmen. H. Jacobi¹ sagt darüber:

„Von dem Bestehen einer solchen Volksmundart, eines Urprâkrits, das von dem vedischen Sanskrit dialektisch verschieden war, haben wir deutliche Anzeichen. Denn manche Wörter im Veda haben schon eine prâkritische Lautform, die mit den sanskritischen Lautgesetzen nicht vereinbar ist: es sind also Lehnwörter aus einem Urprâkrit, welches zur Abfassungszeit der Hymnen des Rigveda im Panjâb gesprochen wurde. Wenn nun dieses Prâkrit aus dem vedischen Sanskrit selbst sich nach natürlichen Gesetzen der Sprachgeschichte entwickelt hätte, so wäre es, wie Walter Petersen² mit Recht betont hat, undenkbar, daß sich die vedischen Dichter den allmählichen und dem Redenden selbst nicht zum Bewußtsein gelangende Veränderungen der Sprache entzogen und die ältere Sprachstufe festgehalten hätten. Aber die Untersuchung der uns erhaltenen Prâkrit-Sprachen zeigt, daß sie weder auf das vedische, noch auf das klassische Sanskrit zurückgehen. Darüber sagt J. Wackernagel³: „Daß es in der Tat indische Mundarten gab, die eine von der vedischen Sprache unabhängige indische Entwicklung des indoirânischen Erbteils darstellen, zeigt das in den mittelindischen Denkmälern bewahrte Sprachgut in zahlreichen und deutlichen Belegen.““

In dem Maße, in welchem sich die in lebendiger Entwicklung fortschreitenden Volksdialekte von dem ihnen nahe verwandten, aber durch seine künstliche Stabilisierung von ihnen geschiedenen Sanskrit entfernten, vergrößerte sich der Abstand zwischen den beide Sprachen nebeneinander gebrauchenden Gebildeten und den anderen Teilen der Bevölkerung, welche das Sanskrit zum Teil wohl noch verstehen, aber nicht mehr reden konnten. Es ist daher begreiflich, daß sich die religiösen Reformatoren des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, welche in Opposition zu der Priesterweisheit der Gelehrten einen der Gesamtheit des Volkes zugänglichen Erlösungsweg lehrten, für ihre Predigten nicht mehr der Hochsprache des Sanskrit, sondern der Volkssprache bedienten. Der Dialekt, der in Mahâvîras Heimat Magadha gesprochen wurde, hieß Mâgadhi. Diese

Sprache unterscheidet sich vom Sanskrit vornehmlich in dreifacher Hinsicht: R wird zu L, S zu Sh, und der Nom. Sing. endet auf „e“ (statt „as“). Die Sprache, die im Jaina-Kanon verwendet wird, weist hingegen nur das zuletzt genannte Charakteristikum, also nur die Hälfte der besonderen Merkmale der Mâgadhi auf und heißt deshalb „Ardha-Mâgadhi“, d. h. „Halb-Mâgadhi“. Alle Jaina-Texte lehren übereinstimmend, daß Mahāvira in der letzteren Sprache gepredigt habe, die somit eine Abwandlung der eigentlichen „Mâgadhi“ darstellt. Ardha-Mâgadhi soll eine Mischsprache sein, die zum großen Teil aus Mâgadhi besteht, jedoch auch Elemente aus fremden Dialekten in sich aufnahm; Mahāvira soll sich dieser Mischsprache bedient haben, um allen Leuten, mit denen er zu tun hatte, also auch den Bewohnern der Grenzgebiete seiner engeren Heimat, verständlich zu sein. Ein solches Vorgehen wäre nicht ohne Parallele: predigen doch heute noch im Panjâb religiöse Lehrer in einem Gemisch von Panjâbî und Hindî⁴. Nach der Tradition soll der Shvetâmbara-Kanon genau in der Sprache geschrieben sein, die Mahāvira gesprochen hat; da seine uns heute vorliegende Form einer viele Jahrhunderte später liegenden Zeit entstammt, ist dies jedoch nicht glaubhaft. Tatsächlich steht die Mundart, in der er geschrieben ist, der Mâhârâshtrî näher als der Mâgadhi, weshalb die europäische Forschung für sie die Bezeichnung „Jaina-Prâkrit“ vorgeschlagen hat. Die Jainas nennen die Sprache des Kanon gewöhnlich „Ārsha“, d. h. die Sprache der „Rishis“ (heiligen Seher) und betrachten sie als die Sprache der Götter und die Grundlage, aus der das Sanskrit und alle anderen Sprachen hervorgegangen sein sollen.

In großem Umfange haben die Jainas die „Mâhârâshtrî“ verwendet, den mittelindischen Dialekt, der in Mahârâshtra, dem heutigen Marâthenlande an der indischen Westküste, gesprochen wurde. Die Mâhârâshtrî nimmt unter allen literarischen Prâkrits den ersten Rang ein und wurde auch von brahmanischen Dichtern in lyrischen Strophen gebraucht. Die Jainas haben sich derselben nicht nur in poetischen Werken, sondern auch in der Prosa-Literatur und in Kommentaren zu ihren kanonischen Schriften bedient.

Die Digambaras haben in metrischen Werken ein Prâkrit ver-

wendet, das zwar im wesentlichen mit dem der jüngeren Teile des Shvetāmbara-Kanons übereinstimmt, jedoch in einem wichtigen Punkte (dem lautgesetzlichen Wandel von t in d) der Shaurasenî entspricht. R. Pischel⁵ nannte daher dieses Prākrit „Jaina-Shaurasenî“. Nach H. Jacobi⁶ würde die Heimat dieser Sprache Hindostân und Panjâb gewesen sein, in welchem Gebiet ja auch die Shaurasenî gesprochen wurde.

Der Apabhraṃsha wird von einigen indischen Grammatikern als eine Art Prākrit, von anderen als eine Sprache für sich, als ein gleichberechtigtes Glied neben Sanskrit und Prākrit gerechnet, tatsächlich nimmt er eine Mittelstellung zwischen dem Prākrit und den neuindischen Sprachen ein. In ihm sind einige von Jainas herrührende Dichtungen abgefaßt worden, doch ist unsere Kenntniß der Apabhraṃsha-Literatur bisher nur auf wenige Werke beschränkt, die dem 10.—12. Jahrh. n. Chr. entstammen.

Wenn die Jainas ihre literarischen Werke in mittellindischen Volkssprachen und nicht in Sanskrit schrieben, so beabsichtigten sie damit, größeren Volkskreisen ihr Schrifttum zugänglich zu machen. Im Laufe der Zeit erstarrten die Prākrit-Dialekte selbst zu Literatursprachen, die nicht mehr allgemein verstanden wurden; für den wissenschaftlichen Gebrauch aber hatte sich die Vorrangstellung des Sanskrit in ganz Indien so befestigt, daß auch die Jainas dazu übergehen mußten, sich derselben zu bedienen.

Die Digambaras haben schon sehr früh in Sanskrit geschrieben, die Shvetāmbaras haben solange das Prākrit für ihre exegetischen Werke benutzt, bis Haribhadra (um 750 n. Chr.) Kommentare in Sanskrit abzufassen begann; vor Haribhadra sind nur wenige Sanskritschriften bei ihnen nachweisbar. Das Sanskrit der Jaina-Schriftsteller ist sehr verschiedenartig; während sich manche Autoren bemühen, die Sprache korrekt und den klassischen Normen der Grammatik entsprechend zu handhaben, bestreben sich andere, möglichst allgemeinverständlich zu schreiben, und durchsetzen deshalb ihre Werke mit der Volkssprache entlehnten Ausdrücken.

Aus den Prākrit-Dialekten entwickelten sich allmählich die neu-

indischen Sprachen. welche im modernen Indien im Gebrauch sind. Dieselben wurden seit dem Anfang des zweiten Jahrtausends nach Chr. literaturfähig und verdrängten zuerst das Prâkrit vollständig, machten dem Sanskrit auch in immer höherem Grade seine Vorrangstellung streitig, so daß dieses heutzutage immer mehr von seinem Charakter als einer von den Gebildeten der höheren Stände verstandenen allgemein-indischen Hochsprache verloren hat; sind doch gegenwärtig nur noch wenige Gelehrte instande, das Sanskrit zu sprechen, und nur eine immer kleiner werdende Zahl von Gebildeten in der Lage, es ohne Schwierigkeit zu lesen.

Die modernen indo-arischen Sprachen sind sehr zahlreich und weisen trotz ihrer Verwandtschaft untereinander große Verschiedenheiten voneinander auf. Die wichtigsten derselben, die heutzutage von zusammen an 230 Millionen Menschen gesprochen werden, sind: Panjâbi, Râjasthânî, Hindî, Bihârî, Oriyâ, Bengâlî, Gujarâtî und Marâthî. Von ihnen haben namentlich Râjasthânî, Hindî und Gujarâtî, für die Jaina-Literatur Bedeutung gewonnen. Alle diese Sprachen zerfallen wieder in eine Reihe von Mundarten und Dialekten; sie weisen zudem verschiedene Entwicklungsstufen auf, von denen einige ältere auch heute noch literarische Verwendung finden, obwohl sie nicht mehr im täglichen Umgang gesprochen werden.

Von den nicht-arischen Sprachen der Ganges-Halbinsel haben die dravidischen des Südens für und durch den Jainismus Bedeutung erlangt. Wie bereits oben S. 59 erwähnt wurde, haben die Jainas diese Sprachen früh gepflegt, ja teilweise überhaupt erst zu Literatursprachen gemacht. Die ältesten Dichter, die sich des Kanaresischen bedienten, waren Jainas; die Vorherrschaft des Jainatums in der kanaresischen Literatur währte bis zur Mitte des 12. Jahrh. n. Chr., zu welcher Zeit der aufkommende Kult der Lingâyats ihm das Feld streitig zu machen begann, doch haben die Jainas auch noch späterhin den Kanaresen bedeutende Autoren geschenkt. Eine ähnliche Stellung nahmen die Jainas auch in der Geschichte des tamilischen Schrifttums ein; so haben einige der großen klassischen Werke der Tamil-Literatur Jainas zu Verfassern. Die Zurückdrängung des

Jainismus durch den Shiva- und Vishnu-Glauben hat auch hier die literarische Tätigkeit der Jainas stark vermindert.

Die in den Randländern Indiens gesprochenen iranischen und mongolischen Sprachen haben für den Jainismus nie Bedeutung besessen. Das durch die britische Herrschaft in Indien verbreitete Englische hat in neuerer Zeit ein Jaina-Schrifttum aufzuweisen, das sich allerdings vorläufig in der Hauptsache auf Darstellungen der Lehre nach älteren Quellen, auf Streitschriften und Zeitungsartikel über aktuelle Themen beschränkt.

Gleich den Hindus und Buddhisten haben die Jainas in den frühesten Zeiten ihrer Geschichte ihre heiligen Texte mündlich überliefert. Die ältesten geschriebenen Dokumente, die uns erhalten sind, sind wohl die S. 42 erwähnten Inschriften von Mathurà, welche bis in das 2. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen. Handschriften aus jener Zeit besitzen wir nicht, denn die klimatischen Verhältnisse Indiens wirkten stets überaus ungünstig auf die Erhaltung von beschriebenen Palmblättern. So kommt es, daß alle Manuskripte, die wir heute von Jaina-Werken haben, jungen Datums sind, gehören doch Handschriften aus dem 14. Jahrhundert bereits zu Seltenheiten. Die ältesten Manuskripte, die in Indien selbst gefunden wurden, stammen aus dem 11. Jahrh. n. Chr.; viel ältere indische Handschriften wurden in Nepál, Ostturkestan und Japan entdeckt; sie gehen bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurück. Diese ältesten indischen Handschriften sind buddhistischen Ursprungs; Jaina-Manuskripte, die mit ihnen an Alter wetteifern könnten, sind bisher nicht gefunden worden.

Als Schrift verwendeten die Jainas die Vorläufer, Derivate und Abarten des Devanāgarī-Alphabets sowie die verschiedenen südindischen Alphabete. Seit der mohammedanischen Eroberung bedienen sie sich in Ausnahmefällen für die Wiedergabe von Texten in dem stark mit persisch-arabischen Worten durchsetzten Hindī, dem sog. Urdû, auch des arabischen Alphabets, neuerdings auch der lateinischen Schrift.

Als Schreibmaterialien dienten für die Inschriften Steine und

Metallplatten, für die Handschriften neben Birkenrinde, Holztafeln und Tüchern namentlich Palmblätter und Papier; das letztere wurde erst durch die Mohammedaner eingeführt. Die älteste auf Papier geschriebene Jaina-Handschrift soll nach G. Bühler eine solche des Avashyaka-Sûtra sein, welche das Datum 1132 n. Chr. trägt.

Die Jaina-Manuskripte zeichnen sich meist durch ihre saubere und korrekte Schrift vorteilhaft vor anderen Handschriften aus; die Verwendung mehrfarbiger Tinten und die Einschaltung von Miniaturen verleiht manchen Werken einen besonderen Reiz. Die Bücher bestehen in der Mehrzahl aus oblongen Blättern, die übereinander gelegt, durch einen festen Deckel oben und unten geschützt und dann mit einer Schnur zusammengebunden werden; in alten Manuskripten befindet sich in der Mitte vielfach ein Loch, durch welches ein Faden gezogen wurde, an welchen dann die einzelnen Blätter gewissermaßen aufgereiht wurden.

Die äußere Gestalt der Handschrift ist auch noch heute bei manchem der Jaina-Drucke gewahrt worden, die seit dem vorigen Jahrhundert erschienen sind, doch hat sich jetzt auch vielfach die europäische Form der Bücher eingeführt.

Da die Jainas von jeher große Literaturfreunde waren, zudem das Abschreiben von heiligen Schriften als ein religiös-verdienstliches Werk galt, ist die Zahl der auf uns gekommenen Jaina-Manuskripte sehr bedeutend, und seit der Einführung der Druckerpresse hat sich die Zahl der Jaina-Publikationen ins Ungemessene vermehrt. Klöster und Tempel besitzen große Bibliotheken (Sarasvatî-bhândâgâra, „Schatzhaus der Göttin der Rede“, heute auch kurz Bhândâr genannt). Über die Einrichtung der Klosterbüchereien in Anhilvâda Pattana schreibt H. Jacobi:

„Die Bhândârs, die ich besuchte, waren alle in bestem Zustand, die Manuskripte sind in Bündel verschnürt, gegen Insektenfraß durch geeignete Mittel geschützt (früher bediente man sich dazu der Wurzel der Ghodavaj-Pflanze) und in starken Holzkisten verpackt, die in einem sicheren, möglichst trockenen Gelasse aufgestellt sind. Namentlich der Sanghaviyapadâ Bhândâr, der sich durch den Besitz von 384 alten

Palmbblätter-Manuskripten ausgezeichnet, schien mir allen vernünftigen Anforderungen zu entsprechen. Auch die Handschriften-Sammlungen, die ich in Upâshrayas anderwärts sah, sind in vorzüglichem Zustand der Aufbewahrung; die Manuskripte sind in Paketen mit langen, festen Baumwolltüchern sorgfältig umwickelt, was allerdings ihre Benutzung etwas umständlich macht.“ —

Wenn im folgenden versucht werden soll, auf gedrängtem Raum eine Vorstellung von dem reichen Schrifttum der Jainas zu geben, so muß sich die Darstellung hierbei darauf beschränken, nur das Allgemeine und Wichtigste anzuführen. Eine Geschichte der Jainaliteratur zu bieten, ist vorläufig bei unserer lückenhaften Kenntnis der Materie noch nicht möglich. Eine solche Arbeit würde zudem bei dem Mangel an Vorarbeiten und der Fülle der Probleme die Kraft eines einzelnen ebenso überschreiten wie den Rahmen dieses Buches. Betreffs weiterer Details verweise ich auf den Abschnitt „Die heiligen Texte der Jainas“ in der „Geschichte der Indischen Literatur“ von M. Winternitz (Band II, S. 289—356), auf die Angaben in Guérinots „Essai de Bibliographie Jaina“ und auf die nützliche chronologische Zusammenstellung in J. N. Farquhars „Outline of the Religious Literature of India“.

I. Die kanonische Literatur.

1. Die Entstehung des Kanons.

Nach der Anschauung der Jainas sind die Lehren der heiligen Religion bereits zur Zeit des ersten Tirthankara Rishabha in Werken niedergelegt worden; zu den Zeiten, in welchen die Kirchen der einzelnen Tirthankaras blühten, waren stets heilige Schriften vorhanden; in den Intervallen (zwischen den Perioden einiger Tirthankaras), während welcher die Lehre verschwand, gerieten sie zwar in Vergessenheit, wurden dann aber wieder von jedem Propheten neu verkündet.

Nach einer heute verbreiteten Tradition der Orthodoxen sollen die heiligen Schriften aus der Zeit aller Tirthankaras im wesentlichen miteinander übereinstimmen (so wie auch die Lebensgeschichten der Tirthankaras in allen Hauptpunkten übereinstimmen), und nur die Namen sollen in ihnen variieren.

Gleich den Lehren seiner Vorgänger haben auch diejenigen Mahāvīras in bestimmten Werken ihren literarischen Niederschlag gefunden. Seine Jünger, die Ganadharas, überlieferten sie der Nachwelt in den 12 Angas (Glieder), von denen das letzte die sog. 14 „Pūrvas“ („frühere“ Werke) umfaßte. Nach einer Tradition^s sollen die Apostel den Inhalt der Vorträge des Meisters zuerst in den 14 Pūrvas in Textform gebracht und dann zu den Angas verarbeitet haben. Der aus diesen und anderen Werken bestehende Kanon wurde unter den ersten Nachfolgern Mahāvīras von der Leitung der Gemeinde treu bewahrt; mit der Zeit gerieten jedoch die Teile des Kanons in Unordnung.

Um den Kanon neu zu sammeln, wurde nach der Überlieferung der Shvetāmbaras um 300 v. Chr. in Pāṭaliputra ein Konzil einberufen

(vgl. S. 38). Bei diesem stellte sich heraus, daß die letzte der großen heiligen Schriften, das sog. 12. Anga, welches die 14 Pûrvas genannten Werke umfaßte, nicht mehr in authentischer Überlieferung vorlag. Da dieses dem abwesenden Bhadrabâhu völlig bekannt war, sandte die Gemeinde zwei Mönche zu ihm, die ihn veranlassen sollten, beim Konzil zu erscheinen. Bhadrabâhu, der sich damals in Nepâl aufhielt, woselbst er ein zwölfjähriges Bußgelübde zur Ausführung brachte, erklärte sich außerstande, nach Pâtaliputra zu kommen, war aber bereit, an Ort und Stelle Schüler in den Pûrvas zu unterrichten. Sthûlabhadra wurde deshalb mit 500 Mönchen damit beauftragt, von ihm die Pûrvas zu erlernen. Während sich seine Begleiter hierfür als ungeeignet erwiesen, hörte Sthûlabhadra bei Bhadrabâhu alle 14 Pûrvas; dies kam der Gemeinde jedoch nur teilweise zugute, weil der Heilige von ihm verlangte, daß er die letzten vier Pûrvas niemandem mitteile. So blieb denn der Kanon trotz aller aufgewandten Mühe fortan unvollständig. In dieser unvollkommenen Gestalt überdauerte er sieben Lehrergenerationen nach Sthûlabhadra, dann kam die Kenntnis der 10 Pûrvas ganz abhanden. Die übrigen heiligen Werke aber blieben erhalten und wurden schließlich auf dem Konzil von Valabhî im Jahre 980 nach Vîra unter der Leitung von Devarddhi neu redigiert und erstmalig schriftlich fixiert (bis dahin sollen alle heiligen „Schriften“ nur mündlich vom Lehrer auf den Schüler übermittelt worden sein). Das Konzil von Mathurâ soll dann (993 nach Vîra?) unter Skandila eine Schlußrevision vorgenommen haben². Der Kanon der heutigen Shvetâambaras ist nach ihrer Meinung das Corpus von Werken, das damals festgesetzt wurde.

Die Digambaras stimmen mit den Shvetâambaras darin überein, daß sie Bhadrabâhu als den letzten Lehrer der 14 Pûrvas betrachten. Nach ihnen ist jedoch der echte Kanon in der Folgezeit ebenso in Vergessenheit geraten wie das 12. Anga mit seinen 14 Pûrvas. Elf Generationen nach Bhadrabâhu kannten noch 11 Angas und 10 Pûrvas, fünf weitere dann nur noch 11 Angas und schließlich vier nur noch 1 Anga, das Âcârânga. Einer anderen Tradition zufolge kannten diese vier noch 10, 9, 8 bzw. 7 Angas, und auf sie folgten noch fünf

Personen, welche noch ein Anga kannten. Die beiden letzten von diesen, Pushpadanta und Bhûtavalyâcârya sollen den Kanon schriftlich niedergelegt haben, sein Verschwinden dadurch aber nicht haben verhindern können. Nach dieser Überlieferung soll der letzte Kenner aller 11 Angas im Jahre 436, Bhûtavalyâcârya 683 nach Mahâvîras Nirvâna gestorben sein¹⁰. Seitdem kann alles Wissen über die von Mahâvîra verkündete Lehre nicht mehr aus den Angas oder andern kanonischen Schriften geschöpft werden, sondern nur aus den Werken, deren Inhalt indirekt auf dem verlorengegangenen Kanon beruht.

Während also die Shvetâmbaras sich rühmen, noch heute den alten, echten Kanon, wenngleich in unvollständiger Gestalt, ihr eigen zu nennen, sind die Digambaras der Ansicht, der alte Kanon sei endgültig verschwunden, und die heiligen Schriften der Shvetâmbaras seien unecht; als Richtschnur ihres Glaubens dient ihnen eine Sammlung von in später Zeit entstandenen Büchern, die im Hinblick auf die Autorität, die sie genießen, als ein „sekundärer Kanon“ angesehen werden.

2. Der Kanon der Shvetâmbaras.

Der Kanon der Shvetâmbaras besteht, wie er heute vorliegt, aus 45 Werken, die teils in Prosa, teils in Versen abgefaßt sind. Die folgende Übersicht soll einen flüchtigen Einblick in den Bestand und Inhalt des Kanons ermöglichen; ausführlichere Angaben über den Inhalt der einzelnen Werke wird der Wegweiser durch den Jainakanon bringen, den W. Schubring in seinem Beitrag für den „Grundriß der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde“ seit langem zu geben versprochen hat. Wertvolle Einzelheiten findet man auch in Albrecht Webers umfangreichen Abhandlungen „Über die heiligen Schriften der Jainas“ in seinen Indischen Studien, Band 16 und 17 (1883/85).

Die aufgeführten Titel sind die sanskritischen; die Prâkrit-Titel stehen in Klammern.

1. Die 11 Angas.

1. Âcârânga (Prâkrit: Âyâranga) handelt von dem Lebenswandel des Asketen.

2. Sûtrakritânga (Sûyagadanga) enthält ebenfalls Anweisungen für das Mönchsleben und bekämpft gegnerische Ketzelerlehren.

3. Sthânânga (Thânanga) gibt eine kategorienweise Aufzählung und Erläuterung von Hauptbegriffen der Jaina-Lehre.

4. Samavâyânga (Samavâyanga) hat einen ähnlichen Inhalt wie das vorhergehende Werk und ist eine Fortsetzung desselben.

5. Vyākhyâprajñapti, auch Vivâhaprajñapti (Vivâhapannatti) oder Bhagavatî genannt, behandelt die ganze Lehre in Dialogen und Legenden.

6. Jnâtâdharmakathânga oder Jnâtridharmakathâs (Nâyâdhammakathâ) illustriert die Lehre durch Erzählungen und Gleichnisse.

7. Upâsakâdhyayanânga oder Upâsakadashâs (Uvâsagadasâo) berichtet Legenden von frommen Hausvätern, die Anhänger des Jaina-Glaubens wurden.

8. Antakriddashânga oder Antakritadashâs (Antagadadasâo) erzählt von zehn Asketen, die ihrem Karma ein Ende machten.

9. Anuttaraupapâtikadashânga oder °-dashâs (Anuttarovavâiyadasâo) gibt Legenden von Heiligen, welche zu den höchsten Himmelswelten emporstiegen.

10. Prashnavyâkaranânga oder Prashnavyâkaranâni (Panhâvâgarânâim) behandelt in dogmatischer Form Gebote und Verbote.

11. Vipâkasûtrânga oder Vipâkashruta (Vivâgasuyam) enthält Legenden über die Vergeltung guter und böser Taten.

2. Das verlorene zwölfte Anga und die 14 Pûrvas.

Über das verlorene zwölfte Anga, das Drishtipravâdânga oder den Drishtivâda (Ditthivâa) finden sich in einigen Werken des heutigen Kanons Angaben über Inhalt und Zusammensetzung. Danach bestand es aus fünf Gruppen von Werken, die im folgenden aufgeführt werden.

a) Parikarma.

Das Parikarma (Parikamma) zerfällt in 7 Gruppen und gibt nach A. Weber „die Vorbereitungen über die richtige Erfassung der Sûtra,

nach der Analogie der 16 arithmetischen Operationen, die man innehaben muß, um selbständig rechnen zu können“¹¹.

b) Sûtra.

Die Sûtras, 88 an der Zahl, befassen sich mit den richtigen und den ketzerischen Lehren.

c) Anuyoga

behandelt die Legenden der großen Männer der heiligen Geschichte.

d) Pûrvagata.

Dieser Teil, der wichtigste des ganzen Drisativâda, enthält die 14 Pûrvas, von denen schon mehrfach die Rede gewesen ist. Dieselben sind:

1. Utpâda-pûrva (Uppâya-puvva) behandelt die Substanzen in ihrem Entstehen, Bestehen und Vergehen.

2. Agrâyanîya-pûrva (Aggeanîya-puvva) handelt von den Grundwahrheiten, Substanzen u. a.

3. Viryapravâda-pûrva (Viriyappavâya-puvva) beschreibt die Kräfte der Substanzen, der großen Männer, Götter usw.

4. Astinâstipravâda-pûrva (Atthinatthippavâya-puvva) bespricht die 7 Arten der Aussage und erörtert das Wesen der Substanzen von den sieben logischen Standpunkten aus.

5. Jnânpravâda-pûrva (Nânappavâya-puvva) behandelt die Arten der richtigen und falschen Erkenntnis.

6. Satyapravâda-pûrva (Saccappavâya-puvva) behandelt wahre und falsche Rede.

7. Âtmapravâda-pûrva (Âyappavâya-puvva) behandelt die Eigenschaften der Seele.

8. Karmapravâda-pûrva (Kammappavâya-puvva) handelt vom Karma.

9. Pratyâkhyânpravâda-pûrva (Paccakkhânappavâya-puvva) handelt von der zur Tilgung des Karma führenden Entsagung.

10. Vidyânupravâda-pûrva (Vijjânupavâya-puvva) schildert die einzelnen Wissenschaften und wie man sie erlangt.

11. Kalyânavâda-pûrva oder Avandhya-pûrva (Avamjha-puvva) beschreibt die Hauptpunkte im Leben der 63 großen Männer.

12. Prânavâda-pûrva (Pânâvâya-puvva) handelt von Medizin.

13. Kriyâvishâla-pûrva (Kiriya-visâla-puvva) handelt von der Musik, der Dichtung und anderen Künsten sowie von Riten.

14. Lokabindusâra-pûrva (Logavindusâra-puvva) handelt von den Welten, von bestimmten Riten und Handlungen, von der Mathematik und der Erlösung.

e) Cûlika.

Die Cûlikâs (Cûliyâ) sind Nachträge

3. Die 12 Upângas.

Die Upângas (Nebenglieder; im Prakrit: Uvanga) sind dogmatisch-mythologische Werke. Es gibt deren 12, da zu jedem Anga ein Upânga gehören soll; doch besteht kein innerer Zusammenhang zwischen den einzelnen Werken der einen und der anderen Gruppe. Die Upângas sind

1. Aupapâtika (Ovavâiya) schildert einleitend die Wallfahrt eines Königs zu Mahâvîra und lehrt dann, wie die Existenz in Götterwelten erlangt werden kann.

2. Râjaprasnîya (Râyaprasenâjja) erzählt, wie König Pradeshi von Keshi, einem Anhänger Pârshvas, bekehrt wurde und später, zum Gott geworden, dem Mahâvîra huldigte.

3. Jivâbhhigama beschreibt die Welt und die lebenden Wesen, welche sie bewohnen.

4. Prajnâpanâ (Pannavanâ) behandelt die verschiedenen Formen und Eigenschaften von Lebewesen.

5. Sûryaprajnapti (Sûriyapannatti) handelt von der Sonne und anderen Himmelskörpern.

6. Jambûdvîpaprajnapti (Jambuddivapannatti) gibt eine Beschreibung des Kontinents Jambûdvîpa und erzählt im Anschluß Legenden über frühere Weltbeherrscher usw.

7. Candraprajnapti (Candapannatti) handelt vom Monde und anderen Himmelskörpern (ist teilweise identisch mit Nr. 5).

8. Nirayâvali berichtet von zehn Prinzen, die mit ihrem Halbbruder Kûnika (s. S. 33) gegen ihren Großvater, König Cetaka von Vaishâlî, zu Felde zogen, in der Schlacht fielen und in Hôllen versanken.

9. Kalpâvatansikâs (Kappâvadamsiâo) berichtet von den Söhnen dieser Prinzen, die zum Asketentum bekehrt wurden und in verschiedene Himmelswelten eingingen.

10. Pushpikâs (Pupphiâo) schildert die Vorgeburten von Gottheiten, welche Mahâvîra huldigten.

11. Pushpacûlikâs (Pupphacûliâo) enthält ähnliche Geschichten wie Nr. 10.

12. Vrishnidashâs (Vanhidasâo) erzählt von der Bekehrung von Prinzen aus dem Vrishni-Geschlecht durch den Tîrthankara Ari-shtanemi.

4. Die 10 Prakîrnas.

Die Prakîrnas (Paînna), d. h. „zerstreute Stücke“, sind in der Hauptsache metrisch abgefaßte Abhandlungen über die verschiedensten Gegenstände.

1. Catuhsharana (Caûsarana) enthält Gebete, Beichtvorschriften u. a.

2. Âtura-pratyâkhyâna (Âûrapaccakhâna) befaßt sich mit dem Sterben des Weisen.

3. Bhaktaparijnâ (Bhattaparinnâ) gibt Vorschriften über denselben Gegenstand.

4. Samstâra (Santhâra) handelt von dem Kushagraslager, auf welches der freiwillig den Tod suchende Weise sich niederlegt usw.

5. Tandulavaitâlîka (Tandulaveyâliya) handelt über Embryologie, Anatomie usw.

6. Candâvîja (Candâvijjhaya) handelt von den Eigenschaften von Lehrer und Schüler, vom Wandel, vom Sterben u. a.

7. Devendrastava (Devindatthava) gibt eine Aufzählung der Götter-könige.

8. Ganividyâ (Ganivijjâ) ist astrologischen Inhalts.

9. Mahâpratyâkhyâna (Mahâpaccakkhâna) ist eine Beichtformel.

10. Virastava (Viratthava) zählt die Namen Mahâvîras auf.

5. Die 6 Chedasûtras.

Die Chedasûtras oder Chedagranthas (Cheaggantha) — das Wort Cheda bedeutet eigentlich „Schnitt“ — befassen sich mit der Ordensdisziplin.

1. Nishîtha (Nisîha) handelt von den Pflichten des Mönchs und den Bußen im Falle von Verletzung derselben.

2. Mahânishîtha (Mahânisîha) handelt von Vergehen, Beichte und Buße.

3. Vyavahâra (Vavahâra) enthält Disziplinarvorschriften.

4. Âcârashâs (Âyârashâs) oder Dashâshtraskandha gibt u. a. Vorschriften über den Wandel; der 8. Abschnitt dieses Werkes ist das von Bhadrabâhu verfaßte Kalpa-sûtra, welches Lebensbeschreibungen der Tîrthankaras, Listen von Schulen und Regeln für Asketen enthält.

5. Brihat-(sâdhu-)kalpa-sûtra erteilt Vorschriften für Mönche und Nonnen.

6. Pancakalpa (Pancakappa) hat ähnlichen Inhalt; andere nennen als 6. Chedasûtra den Jitakalpa.

6. Zwei Sûtras.

1. Nandî handelt von den Arten der Erkenntnis.

2. Anuyogadvâra (Anuogadâra) gibt eine Enzyklopädie der verschiedenartigsten Wissenschaften.

7. Die 4 Mûlasûtras¹².

1. Uttarâdhyayana (Uttarajjhayana) enthält Legenden, Parabeln, Dialoge, Sprüche und Predigten über die verschiedensten Themen.

2. Âvashyaka (Âvassaya) handelt von den täglichen Pflichten, im Anschluß daran aber auch von den verschiedensten anderen Dingen.

3. Dashavaikâlîka (Dasaveyâliya) gibt Regeln für das Asketenleben.

4. Pindaniryukti (Pindanijjutti) erteilt Vorschriften für den Almosenempfang der Asketen; andere nennen statt dessen Oghaniryukti.

Zu diesen 45 Werken werden mitunter noch 20 Prakîrnas, 12 Nir-

yuktis und einige andere Bücher hinzugerechnet, wodurch die Gesamtzahl der heiligen Schriften auf 84 gebracht wird.

Eine Reihe anderer heiliger Werke, die eine Art von Ergänzung zu den kanonischen Schriften, den „Āgamas“ bilden, sind die „Nigamas“ oder Upanishads, deren 36 gezählt werden¹³.

Die hier aufgeführten Werke des Shvetāmbara-Kanons werden nicht von allen Shvetāmbaras als gleich autoritativ betrachtet. Die Shvetāmbara-Sekte der Sthānakavāsīs erkennt die 10 Prakīrṇas und das 2. und 6. Chedasūtra sowie Pindaniryukti nicht an. Die Zahl ihrer heiligen Bücher beträgt also nur 32 (vgl. S. 71).

Die kurzen Bemerkungen über den Inhalt der kanonischen Schriften zeigen schon, wie außerordentlich vielseitig derselbe ist. Genauere Angaben würden diesen Eindruck noch verstärken, denn viele dieser Bücher enthalten in der Form von Abschweifungen oder Einschüben Erörterungen über Dinge der verschiedensten Art, die nicht eigentlich zu den in ihnen behandelten Themen gehören und die man deshalb gar nicht in ihnen vermuten würde. Trotz dieser Vielseitigkeit des Gebotenen sind nicht alle Werke interessant zu lesen. Denn viele von ihnen ergehen sich in sehr eintönigen Aufzählungen und in der trockenen Aneinanderreihung von Vorschriften, die nur ab und zu durch ein paar hübsche Sprüche oder ein treffendes Gleichnis unterbrochen werden. Auch die Legenden, welche der Kanon enthält, werden zumeist in sehr unlebendiger, langatmiger Weise erzählt. Eine charakteristische Eigentümlichkeit vieler heiligen Schriften ist es, daß sich in ihnen zahlreiche Wiederholungen und zur Schablone erstarrte Wendungen finden. Dies geht so weit, daß die Urheber oder Abschreiber der uns vorliegenden Texte es nicht einmal mehr für nötig hielten, das von ihnen zu Sagende seinem ganzen Umfange nach wiederzugeben; sie begnügten sich vielmehr damit, gewissermaßen nur ein paar Stichwörter anzugeben und es dem Leser zu überlassen, bestimmte feststehende Sätze und Wendungen aus einem anderen Werke in sinngemäßer Weise einzuschalten. Für die Beschreibungen von Orten, Personen usw. gibt es gleichsam Klischees, die sich an einer bestimmten Stelle im Kanon finden und auf die dann einfach jedesmal

verwiesen wird, wenn der betreffende Ort oder die betreffende Person vorkommt. Diese Beschreibungen heißen „Varnakas“ und sind in einem breiten poetischen Stil geschrieben, der sich durch die Verwendung von zusammengesetzten Worten riesigen Umfangs, durch die Häufung von erläuternden Attributen usw. deutlich von dem Grundton der Texte abhebt. Vom literarischen Standpunkt aus betrachtet können die Schriften des Kanons keinen Anspruch auf hohe Wertschätzung erheben. Nicht nur die belehrenden, sondern auch die erzählenden Partien leiden oft an einer „akurablen Trockenheit“, und nur selten steigert sich die Sprache zu einem Pathos, das den heutigen Leser mitzureißen vermag.

Die einzelnen kanonischen Werke stammen nach den Angaben der Shvetāmbaras selbst aus ganz verschiedenen Zeiten. Während die Angas, die Upāngas und andere Bücher auf die Ganadharas, vornehmlich auf Sudharmā zurückgehen sollen, der die Worte Mahāvīras in literarische Form brachte, werden manche Werke späteren Autoren zugeschrieben. So soll das 4. Upānga, Prajnāpanā, von Āryashyāma herrühren, der mit Kālakācārya identifiziert wird (1. Jahrh. v. Chr., s. S. 43), das Nandisūtra soll von Devarddhi (5. Jahrh. n. Chr.), das Anuyogadvārasūtra von Āryarakshita (1. Jahrh. n. Chr.), das Catuḥsharana von Vīrabhadra, das Dashavaikālikasūtra von Shāyambhava verfaßt sein, letzteres zu dem Zwecke, um einem jungen Asketen, dessen Tod in sechs Monaten zu erwarten stand, den Kern der Lehre in kürzester Zeit zu übermitteln. Auf Bhadrabāhus (300 n. Chr.) Urheberschaft am 4. Chedasūtra wurde bereits hingewiesen, an anderen Texten dieser Gruppe soll er ebenfalls beteiligt gewesen sein¹¹, und Haribhadra (8. Jahrh. n. Chr.) soll das Mahānishītha umredigiert haben. Der heutige Kanon stammt also aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Personen; er ist nicht der Niederschlag des Denkens einer bestimmten Periode, sondern die Arbeit vieler Generationen.

Als die ältesten Teile des Kanons gelten die Angas; diese sind jedoch nicht vollständig erhalten, da das 12. Anga, das die 14 Pūrvas enthält, frühzeitig verloren gegangen sein soll. Daß das 12. Anga tatsächlich existiert hat, zu bezweifeln liegt kein Grund vor, da nicht

nur alle Angaben sich hierüber einig sind, sondern auch Zitate aus ihm vorkommen und manche Werke als auf ihm beruhend angesehen werden¹⁵. Warum der Drishtivâda abhanden gekommen ist, wissen wir nicht. Wahrscheinlich enthielt er Dinge, die teils für spätere Geschlechter nicht mehr von Interesse waren, wie Kontroversen mit nicht mehr existierenden gegnerischen Sekten usw., teils in anderen Werken inzwischen besser und klarer auseinandergesetzt worden waren, so daß er nicht mehr studiert wurde und allmählich ganz in Vergessenheit geriet.

Die uns vorliegenden 11 Angas, ferner 11 von den 12 Upângas und einige andere Werke sollen, wie schon bemerkt, nach der Tradition von Mahāvīras Schüler Sudharmā verfaßt worden sein. Sie sollen mündlich weiter überliefert und nach der Schlußredaktion durch Devarddhi, 980 Jahre nach Mahāvīra, schriftlich fixiert und in vielen Handschriften verbreitet worden sein. Angenommen, die Angabe über die späte Fixierung des Kanons ist richtig, so würde es in der Tat höchst fraglich erscheinen, ob uns in den kanonischen Texten wirklich authentische Nachrichten über Mahāvīra und seine Lehre vorliegen. „Man denke sich mal den Fall,“ — sagt Albrecht Weber¹⁶ — „was würden wir wohl von Christus wissen, wenn das Neue Testament bis zum Jahre 980 A. D. (resp. ca. 950, da wir nach Christi Geburt, die Jainas dagegen nach Vīras Tode rechnen) noch nicht schriftlich existiert hätte und wir dafür auf eine unter Papst Sylvester II. stattgehabte Kodifikation der Traditionen über ihn beschränkt wären, denen keine frühere schriftliche, sondern nur mündliche Überlieferung zugrunde läge!“ Die Angabe über die späte Kodifizierung des Kanons braucht uns jedoch nicht von vornherein mit Mißtrauen gegen die Echtheit seiner Überlieferung zu erfüllen. Denn diese Nachricht braucht nicht zu besagen, daß die heiligen Schriften bis zur Zeit des Konzils von Valabhī niemals niedergeschrieben worden seien, sondern nur, daß ihr Text erst damals endgültig festgelegt und in größerem Umfange durch Abschriften verbreitet worden sei. Diese Auffassung hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, weil die Schreibkunst, wie sich aus dem Vorhandensein von Jaina-Inschriften aus dem 2. Jahrhundert vor Chr.

ergibt, bei den Jainas schon seit langem in Gebrauch war. Sodann aber darf nicht außer acht gelassen werden, daß in Indien viele Werke jahrhundertlang von Lehrer zu Schüler aufs genaueste überliefert worden sind mit den Mitteln einer hochentwickelten Mnemotechnik, wie sie nur in einer Zeit ohne Zeitungen und Fernsprecher möglich war.

Es steht außer Frage, daß auch die ältesten Texte des Kanons spätere Überarbeitung erfahren und mannigfache Interpolationen aufzuweisen haben. Trotzdem darf für sie ein ziemlich hohes Alter in Anspruch genommen werden. H. Jacobi hat überzeugend dargetan¹⁷, daß die Sprache dieser Werke, die Metren, die in ihnen verwendet werden, und gewichtige historische Gründe dafür sprechen, daß die ältesten Schriften des Kanons bis etwa in die Zeit von 300 vor Christus zurückreichen, was für die Geschichtlichkeit des Konzils von Pātali-putra sprechen würde. Es braucht jedoch nicht angenommen zu werden, daß während der 200 Jahre, die zwischen dem Tode Mahāvīras und der Entstehungszeit der ältesten Partien des Kanons liegen, nur vage Traditionen vorhanden gewesen seien; es ist vielmehr wahrscheinlich, daß die Überlieferungen über das Leben und die Lehren des Propheten schon viel früher im Kreise seiner Schüler eine feste Form gewonnen hatten und daß sie so den Grundstock für die spätere literarische Tätigkeit der Gemeinde bildeten.

Wenn somit auch manche Teile des Kanons bis in eine frühe Zeit zurückreichen mögen, so ist es doch sicher, daß an den Angas und den anderen angeblich auf Sudharmā zurückgehenden Schriften der Shvetāmbaras in der Gestalt, wie wir sie heute besitzen, beträchtliche Veränderungen vorgenommen worden sind. Es ist anzunehmen, daß spätere Geschlechter sie überarbeitet haben, um sie in Übereinstimmung mit ihren neuen Anschauungen zu bringen. Daß diese Veränderungen recht beträchtlich gewesen sein müssen, geht daraus hervor, daß die Digambaras sonst wohl kaum die Behauptung hätten aufstellen können, daß der ganze Shvetāmbara-Kanon apokryph sei.

3. Der Kanon der Digambaras.

a. Der verlorene alte Kanon.

Wie bereits mehrfach erwähnt, besitzen die Digambaras keinen alten Kanon; sie sind des Glaubens, der alte Kanon sei verloren gegangen und der Kanon der Shvetâmbaras sei unecht. In Digambara-Werken finden sich hingegen mehrfach Angaben über Zusammensetzung und Inhalt der verschwundenen heiligen Schriften¹⁸. Die Titel der Bücher, welche in diesen Aufzählungen genannt werden, stimmen zum Teil mit denen von Werken des heutigen Shvetâmbara-Kanons überein, auch deckt sich das, was über den Inhalt derselben mitgeteilt wird, teilweise mit dem tatsächlichen Inhalt der Shvetâmbara-Werke, in vielen Fällen aber finden sich starke Abweichungen. Ich lasse hier eine kurze Übersicht folgen.

Die Werke des Kanons zerfallen in zwei Gruppen, nämlich „Angas“ und „Angabhāyas“ (außerhalb der Angas stehende).

I. Angas.

Die Angas führen dieselben Namen wie die der Shvetâmbaras. Bedeutende Verschiedenheit besteht hinsichtlich dessen, was den Inhalt des 12. Anga, des Drishtivāda ausgemacht haben soll, insofern als die Angaben über die Parikarmas und Cūlikās (s. S. 93) differieren.

Die 5 Parikarmas:

1. Candra-prajñapti handelt vom Monde,
2. Sūrya-prajñapti handelt von der Sonne,
3. Jambūdvīpa-prajñapti handelt vom Kontinent Jambūdvīpa,
4. Dvīpa-sāgara-prajñapti handelt von den Kontinenten und Meeren.
5. Vyākhyā-prajñapti handelt von den Grundwahrheiten Seele, Nichtseele usw.

Die 5 Cūlikās:

1. Jalagata-cūlikā lehrt, wie man mit Hilfe von Zaubersprüchen usw. Wasser aufhalten, durch Wasser gehen, Feuer verschlingen u. a. tun kann.
2. Sthalagata-cūlikā lehrt, wie man mit magischen Mitteln sich in ferne Länder begeben kann.

3. Mâyâgata-cûlikâ lehrt, wie man allerlei Wunder vollbringen kann.

4. Rûpagata-cûlikâ lehrt, wie man die Gestalt eines Löwen, Elefanten und anderer Tiere annehmen und wie man Pflanzen und Metalle in andere verwandeln kann.

5. Âkâshagata-cûlikâ lehrt, wie man den Luftraum durchfliegen kann.

Wie man sieht, werden hier einige Werke astronomisch-geographischer Natur als zu den Parikarmas gehörend angeführt, welche von den Shvetâmbaras zu den Upângas gerechnet werden. Upângas werden von den Digambaras in der Liste der kanonischen Schriften nicht genannt.

II. Die Angabâhyas

zerfallen in die folgenden 14 Prakîrnakas :

1. Sârnâyika handelt von den Arten der Andacht,
2. Caturvinshatistava handelt von dem Leben der Tîrthankaras, ihren Kräften, Attributen usw.,
3. Vandanâ handelt vom Tempelkult,
4. Pratikramana handelt von der Beichte,
5. Vinaya handelt von der Zucht.
6. Kritikarma handelt von der den Jinas usw. zu erweisenden Verehrung.
7. Dashavaikâlîka gibt Regeln für das Asketenleben,
8. Uttarâdhyayana handelt von den Mühsalen und Störungen des Asketenlebens u. a.,
9. Kalpavyavahâra enthält Disziplinarvorschriften,
10. Kalpâkalpa (vidhânaka) handelt von dem, was ein Mönch gebrauchen darf usw.,
11. Mahâkalpa (sanjnaka) handelt von den Regeln und Praktiken der Jinakalpîs und Sthavirakalpîs (d. i. der unabhängigen Mönche und der Mitglieder vom Orden),
12. Pundarîka handelt von den Taten, welche zur Wiedergeburt im Götterhimmel berechtigen,
13. Mahâpundarîka handelt von Taten, welche eine Wiedergeburt als Indra usw. hervorrufen,

14. Nishiddhikâ handelt von den Mitteln zur Reinigung der Seele von Fehlern usw. (andere nennen an dieser Stelle: Ashitikasama).

Von den hier genannten Titeln stimmen einige (7, 8, 9) mit solchen von kanonischen Werken der Shvetâmbaras überein, andere berühren sich mit ihnen (1-4 mit Abschnitten des 2. Mûlasûtra).

b. Der moderne sekundäre Kanon.

Die Stelle des verloren gegangenen alten Kanons vertreten heute bei den Digambaras eine Reihe von Werken, die als autoritative Darstellungen der Lehre gelten. Diese Werke werden in vier Gruppen geschieden, je nachdem sie sich mit Geschichte, Kosmographie, Philosophie und Ethik beschäftigen. Diese vier Gruppen nennen die Digambaras ihre „vier Veden“. Die Zahl der Werke, die zu jeder einzelnen Gruppe gehören, scheint nicht genau festzustehen, wiewohl einige Titel stets in allen Aufzählungen figurieren; da diese alle vor 900 n. Chr. entstanden sind, wäre anzunehmen, daß der sekundäre Kanon zuerst um diese Zeit aufgestellt worden ist. Ich gebe im folgenden eine Übersicht¹⁹.

I. Prathamânuyoga (Welthistorie): Ravishenas „Padmapurâna“ (650 n. Chr.?): Jinasenas „Harivanshapurâna“ (783); Jinasenas „Âdipurâna“; Gunabhadras „Uttarapurâna“ (beendet 879).

II. Karanânuyoga (Kosmographie): Sûryaprajñapti, Candraprajñapti, Jayadhavalâ.

III. Dravyânuyoga (Philosophie): Kundakundas 1. „Pravacanasâra“, 2. „Samayasâra“, 3. „Niyamasâra“, 4. „Pancâstikâya“.

Umâsvâmîs „Tattvârthâdhigamasûtra“ und seine Kommentare von Samantabhadra (600), Pûjyapâda (700), Akalanka (750), Vidyânanda (800) u. a.

Samantabhadras „Âptamîmânsâ“ (600) mit den Kommentaren von Akalanka, Vidyânanda, u. a.

IV. Caranânuyoga (Ethik und Ritual): Vattakeras „Mûlâcâra“ und „Trivarnâcâra“.

Samantabhadras „Ratnakarandashrâvakâcâra“ (600).

II. Die nichtkanonische Literatur.

1. Theologische und wissenschaftliche Werke.

Zahlreiche Schriftsteller haben es unternommen, die Lehren Mahāvīras darzulegen, zu erläutern und fortzubilden, Asketen und Laien Vorschriften für ihren Wandel zu geben und den Kultus zu regeln. Einer der ältesten von ihnen, der bei Shvetāmbaras und Digambaras noch heutzutage im höchsten Ansehen steht, war Bhadrabāhu, der letzte der Shrutakevalis. Er lebte um 300 v. Chr., und die Tradition verknüpft seinen Namen mit der Auswanderung eines Teils der Mönche nach Maisūr (s. S. 38). Die Überlieferungen über ihn weichen jedoch stark voneinander ab. Während die Shvetāmbaras ihn später nach Nepāl gehen lassen, lassen ihn die Digambaras in Shravana-Belgola sterben, betreut von seinem Schüler, dem ehemaligen Kaiser Candragupta. Ein starker Anachronismus macht ihn zu einem Bruder des Astronomen Varāhamihira, der 587 n. Chr. starb.

Bhadrabāhu schrieb „Niryuktis“, d. h. Kommentare zu mehreren heiligen Schriften; sein Kalpasūtra wird von den Shvetāmbaras als so maßgebend angesehen, daß sie es zum Kanon rechnen. Unter seinem Namen geht auch eine Sanhitā, ein Buch, das sich u. a. mit Rechtsfällen beschäftigt; er soll sich auch als Astronom betätigt haben.

Der erste Dogmatiker der Jainas, der das gesamte System in kurze Lehrsätze nach der Art der brahmanischen Philosophen zusammendrängte, war, soviel wir wissen, Umāsvāti. Er schrieb das berühmte Tattvārthādhigama-Sūtra, den „Leitfaden zum Erfassen des Sinns der Grundwahrheiten“. Dieses Werk gilt beiden Konfessionen als eine autoritative Darstellung ihres Glaubens. Shvetāmbaras wie Digambaras nehmen den berühmten Mann als den ihrigen für sich in Anspruch. Wie Jacobi gezeigt hat, war er aber wahrscheinlich ein

Shvetâmbara, da nur die Mitglieder der weißgekleideten Kirche den von ihm selbst zu seinem Werke geschriebenen Kommentar anerkennen, während die Digambaras anderen Erläuterungsschriften den Vorzug geben. Der Umstand, daß die beiden Religionsparteien Umâsvâti gleicherweise als Meister verehren, zeigt, daß zu seiner Zeit der Gegensatz zwischen den beiden Richtungen noch nicht so scharf hervortrat, wie dies später der Fall war. Die Zeit Umâsvâtis steht nicht genau fest. Die Jainas selbst lassen ihn um die Zeit des Beginns unserer Zeitrechnung leben, wahrscheinlich ist er aber erst in das 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. zu setzen²⁰.

Ein bedeutender Shvetâmbara-Theologe nach Umâsvâti war Siddhasena Divâkara. Von diesem Kirchenlehrer, der ein Zeitgenosse des großen Vikramâditya (vgl. S. 43) gewesen sein soll, der aber wahrscheinlich nach 650 n. Chr. geblüht hat, wissen die Jainas viel Wunderbares zu erzählen. Nach ihren Berichten war Divâkara ursprünglich ein gelehrter Brahmane, der von dem Jaina Vriddhavâdi in einem Redekampf besiegt worden war und sich zum Jainaglauben bekehrt hatte, bei welcher Gelegenheit er den Namen Siddhasena annahm. Einst entwickelte er seinem Lehrer den Plan, alle Jainawerke aus dem Prâkrit in das Sanskrit zu übersetzen; zur Strafe für diese Sünde legte ihm der Meister die Buße auf, alle vorhandenen Jainatempel zu besuchen. Als er diesen Auftrag zwölf Jahre lang getreulich ausgeführt hatte, kam er einst zu dem Linga-Tempel in Ujjain; anstatt das Linga zu verehren, legte er sich jedoch im Tempel nieder, wobei er seine Füße gegen das heilige Symbol Shivas lehnte. Als die Shiva-verehrer dies sahen, riefen sie den König Vikramâditya herbei, der den Weisen zur Strafe für sein ungebührliches Verhalten schlagen ließ. Allein kaum war der erste Schlag gefallen, so ertönten Schreie aus dem Harem des Königs, und es stellte sich heraus, daß der Heilige es durch seine Wunderkraft bewirkt hatte, daß nicht er, sondern die Lieblingsgattin des Königs die Schläge empfing. Siddhasena wurde daraufhin freigelassen; als er seine Hand gegen das Linga erhob, brach dieses entzwei, und ein Licht erstrahlte aus ihm, in welchem die majestätische Gestalt Pârshvas sichtbar wurde²¹.

Siddhasena war der erste Jaina-Schriftsteller, der ein selbständiges Werk über die reine Logik schrieb, den Nyâyâvatâra, der in 32 Strophen das ganze Gebiet erschöpfend behandelt. Für die Datierung des Werkes ist von Wichtigkeit, daß es, nach H. Jacobi²², eine Kenntnis von dem „Nyâyabindu“ des großen buddhistischen Philosophen Dharmakîrti (7. Jh.) verrät.

Die Kodifizierung der heiligen Texte der Shvetâmbaras, die im Jahre 980 nach Vîra (also im 5. Jh. n. Chr.) in Valabhî vorgenommen worden sein soll, ließ in der Folgezeit eine reiche Kommentatoren-tätigkeit entstehen. Devarddhi, der Präsident des Konzils, scheint an dieser beteiligt gewesen zu sein; von anderen Kommentatoren sind zu nennen: Siddhasena Gani im 7., Haribhadra im 8., Shilânka im 9., Shântisûri, Devendra und Abhayadeva im 11., Malayagiri im 12. Jahrhundert. Manche dieser Autoren beschränkten sich nicht darauf, die heiligen Schriften zu erklären, sondern verfaßten auch bedeutende selbständige Arbeiten. Der größte von ihnen war unstreitig Haribhadra.

Haribhadra war ein Brahmane, der alle Wissenschaften studiert hatte. Er gelobte, Schüler desjenigen Meisters zu werden, der etwas wisse, von dem er noch nichts verstände. Einst hörte er eine Jaina-Nonne einen Spruch rezitieren, dessen Inhalt ihm nicht klar war. Von ihm befragt, wies sie ihn an einen Jaina-Lehrer, und dieser bekehrte ihn zur Lehre Mahâvîras. Haribhadra studierte darauf alle heiligen Schriften und wurde schließlich selbst ein Sûri (Meister). Zwei Neffen von ihm, Hansa und Paramahansa, wurden seine Schüler. Um die Buddhisten mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können, gingen sie, als buddhistische Mönche verkleidet, in ein buddhistisches Kloster, damit sie dort die Lehren der Irrgläubigen studierten. Die Buddhisten beargwöhnten jedoch die Zugehörigkeit der beiden jungen Leute zu ihrem Orden; sie malten deshalb Bilder von Tîrthankaras auf die Stufen am Toreingang, so daß niemand hineingehen konnte, ohne auf diese Bilder zu treten. Die beiden verkleideten Jainas nahmen mit Kreide eine kleine Veränderung an den Bildern vor (wodurch diese aus Jaina-Idolen zu ketzerischen wurden) und traten jetzt ohne Furcht auf die Zeichnungen. Von den Buddhisten entdeckt, mußten Hansa

und Paramahansa fliehen und wurden von dem sie verfolgenden Heere des buddhistischen Königs getötet. Außer sich über den Verlust seiner Schüler, beschloß Haribhadra sämtliche 1444 Mönche des buddhistischen Klosters zu töten, indem er sie mit Hilfe seiner Zauberkräfte in einem Kessel mit glühendem Öl siedete. Rechtzeitig von diesem Plan durch seinen Guru (oder seine Mutter) zurückgehalten, bereute er die große Sünde, die er hatte begehen wollen, und schrieb, um sie zu sühnen, 1444 dem Ruhm der Jaina-Lehre geweihte Bücher. Neben einigen Darstellungen der Jaina-Dogmatik und Ethik verfaßte Haribhadra auch Schriften, die sich mit den verschiedensten philosophischen Lehren seiner Zeit beschäftigen und diese in objektiver Weise darstellen.

Als größter aller Shvetāmbara-Schriftsteller gilt bei seinen Glaubensgenossen aber der berühmte Hemacandra (1088—1172), den man wegen seiner vielseitigen Gelehrsamkeit als den „Allwissenden des Kali-Zeitalters“ (Kalikāla-sarvajña) bezeichnete. Sein dogmatisches Hauptwerk ist sein „Yogashâstra“ (Lehrbuch des Yoga), auch „Adhyâtma-upanishad“ (Geheimlehre über den Geist) genannt. In ihm gibt er nicht nur eine vollständige Darstellung der Jaina-Lehre, besonders der ethischen Vorschriften derselben, sondern behandelt auch in ausführlicher Weise die Theorie der Kontemplation. Ein kleines anderes Werk Hemacandras, die „Vitarâgastuti“, bietet in Form eines Hymnus eine kurze Übersicht über die Lehre; diese Schrift wurde von Mallishena 1292 ausführlich kommentiert in seiner „Syâdvâdamanjari“ (Blütenstrauß der Dialektik), einer selbständigen philosophischen Abhandlung größeren Umfangs.

Aus der großen Zahl der Shvetāmbara-Theologen seien im folgenden nur ein paar der wichtigsten genannt: Devendrasûri (13. Jahrh.) verfaßte die „Karmagranthas“, welche die Karma-Lehre in allen ihren Einzelheiten behandeln, Gunaratna (um 1400) kommentierte Haribhadras Werk über die philosophischen Systeme, Dharmasâgara schrieb 1573 seine „Sonne für die Eulen der Irrlehre“ (Kupakshakaushika-sahasrakirana) in welcher er die Digambaras bekämpfte, die beiden im 17. Jahrhundert lebenden fruchtbaren Autoren Vinayavijaya und

Yashovijaya wurden bereits oben Seite 72 erwähnt. Der Lokaprakāṣha des ersten ist ein wertvolles enzyklopädisches Werk, welches alle Gebiete der Jaina-Lehre ausführlich behandelt. Von Yashovijayas Schriften ist außer den zahlreichen der Logik und Metaphysik gewidmeten namentlich sein „Pratimāṣhataka“ bemerkenswert, in welchem er die Bilderverehrung verteidigt. Die auf die Darlegung der Jaina-Lehre gerichteten Bemühungen in Sanskrit und Prākṛit setzen sich bis in unsere Zeit fort; das jüngste dogmatische Werk, das mir bekannt geworden ist, ist das „Jainatattvajñāna“ von Vijaya Dharma Sūri, das 1917 herausgegeben wurde.

Gleich den Shvetāmbaras haben auch die Digambaras mit großem Eifer im Bereiche der Dogmatik und der verwandten Disziplinen gearbeitet. Einer ihrer ältesten Schriftsteller auf diesem Gebiete war Kundakunda. Dieser lebte sicher vor 600 n. Chr. Einige setzen ihn in den Anfang unserer Zeitrechnung. Seine Werke sind gleich denen der anderen großen Kirchenlehrer dieser Konfession in den sogenannten „sekundären Kanon“ (s. S. 104) aufgenommen worden. Da von den anderen großen Dogmatikern Samantabhadra, Pūjyapāda, Akalanka, Vidyānanda, Nemicandra schon früher (S. 54) die Rede gewesen ist, genügt es, hier ihre Namen zu nennen. Von anderen sind Prabhācandra (um 825), Amitagati (um 1000), Āṣhādharma (Anfang des 13. Jahrh.), Sakalakīrti (um 1464) und Shrutasāgara (Ende des 15. Jahrh.) wohl die bedeutendsten.

Alle die genannten Autoren schrieben ihre Werke in Sanskrit oder in Prākṛit-Versen, welche sie zum Teil selbst in Sanskrit kommentierten oder zu denen Schüler Kommentare verfaßten. Die zunehmende Verwendung der neuindischen Sprachen für literarische Zwecke führte dazu, daß von den Werken berühmter Dogmatiker Übersetzungen in Bhāṣhā hergestellt wurden. So gibt es z. B. eine ganze Sammlung von Übertragungen von theologischen Schriften in die Gujarāṭi-Sprache und andere Dialekte. Manche Autoren schrieben bereits frühzeitig ihre Arbeiten in der Mundart ihrer Heimat nieder. So schuf Shrivarddhadeva, nach seinem Geburtsort auch Tumbulūrācārya genannt, einen Kommentar zum Tattvārthādhigamasūtra in

96000 Versen in kanaresischer Sprache. Das Werk, dessen Entstehungszeit unbekannt ist, das aber schon im 12. Jahrhundert inschriftlich rühmend erwähnt wird, ist uns leider nicht erhalten. Je mehr wir uns der Gegenwart nähern, desto größer wird die Zahl wissenschaftlicher Werke, die über die Jaina-Philosophie in modernen indischen Sprachen geschrieben worden sind. Dazu kommt eine riesige Literatur in den verschiedensten Dialekten, die es sich zur Aufgabe macht, die Lehren der Dogmatiker weiteren Kreisen mundgerecht zu machen, sowie zahlreiche Werke, welche der Erbauung des Laien dienen sollen.

Die gelehrte Tätigkeit der Jainas beschränkte sich jedoch nicht auf die Darstellung, Zergliederung und Fortbildung ihrer Lehre; sie haben vielmehr auf allen Gebieten des indischen Geisteslebens fruchtbringende Arbeit geleistet.

Als die Grundwissenschaft, welche gewissermaßen die Voraussetzung für alle anderen bildet, betrachten die Inder die Grammatik. Sagt doch ein Vers von ihr:

„Man nennt sie der Erlösung Pforte,
Heilkraut für Krankheiten der Worte,
Der Wissenschaften Sühnekraft:
Sie ist die Überwissenschaft.“²³

Die Sanskrit-Grammatiken der Jainas schließen sich zumeist eng an die brahmanische des Pāṇini an. Die berühmtesten sind das sog. „Jainendravākarana“ des Pūjyapāda Devanandī (s. S. 54) und das Shākatāyana-vyākaraṇa des Shākatāyana, der zur Zeit Amoghavarśha (9. Jh.) schrieb. Auf dem letztgenannten Werk fußt die Grammatik des Hemacandra (12. Jh.), das sog. „Siddhahemacandra“, welche F. Kielhorn als die beste Grammatik des indischen Mittelalters bezeichnet hat²⁴. Das 8. Buch des „Siddhahemacandra“ enthält eine Prakritgrammatik. Da das Prakrit die Kirchensprache der Jainas ist, haben sie dieses Fach auch sonst bearbeitet. Vorzügliches haben sie ebenfalls auf dem Gebiet der Grammatik der neuindischen Sprachen geleistet. Auch durch Abfassung von Wörterbüchern und ähnlichen

Werken haben sich die Jainas Verdienste erworben. Indische Grammatiker lieben es, ihre Lehren praktisch zu erläutern. Ein derartiges grammatisches Exempelbuch ist Hemacandras Epos „Kumârapâla-carita“, das somit, gleich dem berühmten brahmanischen „Bhattikāvya“, das Nützliche mit dem Angenehmen zu verbinden sucht.

Die theoretischen Grundlagen der Dichtkunst sind von Jainas mehrfach behandelt worden, so von Ajitasena (10. Jh.), Hemacandra, Vāgbhata (Ende des 11. Jh.), Arisinha, Amaracandra (13. Jh.) und anderen²⁵. Die Metrik ist von Hemacandra u. a. bearbeitet worden. Eine große Zahl von Jaina-Schriftstellern haben sich die Erklärung und Auslegung berühmter Erzeugnisse der Literatur zur Aufgabe gemacht. Sie beschränkten sich dabei nicht auf von Jainas verfaßte Werke, sondern haben auch brahmanische Dichtungen kommentiert, ohne hierbei ihren eigenen religiösen Standpunkt hervortreten zu lassen²⁶. Auch auf dem Gebiet der Musik-Theorie haben sich Jainas betätigt, wie Pārshvadevas „Sangītasamayāsāra“ und „Sangīta-ratnākara“²⁷ (vor 1210) und das kanaresische Werk „Ratnākara-jangalapada-jāti“²⁸ beweisen.

Für die Jaina-Könige, deren es, wie wir gesehen haben, in der Vergangenheit eine große Anzahl gegeben hat, haben Jaina-Gelehrte besondere Lehrbücher über Politik und Rechtswesen verfaßt. Die dem großen Bhadrabâhu zugeschriebene „Sanhitâ“, angeblich ein Auszug aus dem Upâsakâdhyayana-Anga, enthält diesbezügliche Kapitel; speziell beschäftigen sich mit Staats- und Rechtswesen Somadevasûris „Nītivākyaṃrita“ (um 950 n. Chr.), Amitagatis „Vardhamānanīti“ (um 1011 n. Chr.) und Hemacandras „Arhannīti“ (12. Jh.)²⁹. Das letztgenannte Buch liegt uns nur in einer Sanskritfassung vor, die den Titel „Laghu-Arhannīti“ trägt; nach Bemerkungen, die sich in ihm finden³⁰, stellt es einen Auszug aus einem größeren, in Prākṛit geschriebenen „Bṛihad-Arhannīti-shāstra“ dar, das Hemacandra für den König Kumârapâla abfaßte.

Das Studium der Naturwissenschaften entwickelte sich bei den Jainas in engem Anschluß an ihre dogmatischen Anschauungen vom Weltall und seinen Bewohnern. Die meisten theologischen und philo-

sophischen Abhandlungen enthalten deshalb Abschnitte über den Gegenstand. Daneben gibt es eine Fülle von Werken, welche die Kosmographie, Geographie und Astronomie mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandeln³¹. Als besondere Autoritäten auf astronomischem Gebiete gelten u. a. Bhadrabâhu (vgl. S. 105) und Kâlakâcârya³². Die Mathematik, deren Kenntnis bei den Jainas schon im Hinblick auf die enormen Zahlen, mit welchen sie in ihrer Lehre operieren, stets von Wichtigkeit gewesen sein muß, hat unter den Jainas eifrige Jünger gefunden; ein mathematisches Lehrbuch, der *Ganitasârasaṅgraha* des Mahâvîra (9. Jh. n. Chr.), ist sogar bereits ins Englische übersetzt worden³³.

Die Lehre von den Atomen und den lebenden Wesen wurde mehrfach von Theologen und Philosophen dargestellt. So hat Ratnasinha die Jainatheorien über die Stoffe und über die Nigodas (kleinste Lebewesen) in kurzen Traktaten zusammengefaßt³⁴. Eine vollständige Biologie, Botanik, Zoologie und Anthropologie en miniature bot Shântisûri (11. Jh.) in seinem „*Jivavicâra*“³⁵. Die Medizin behandelte der berühmte Pûjyapâda in seinem „*Kalyâna-kâraka*“. Dieses Werk, in dem hauptsächlich die Verwendung von Heilkräutern empfohlen wird, wurde um 1150 von Jagaddala Somanâtha ins Kanaresische übersetzt. Ein anderes kanaresisches Werk, das demselben Gegenstand gewidmet ist, ist Mangarâjas „*Khagendra-manidarpana*“³⁶.

Viele Jaina-Schriftsteller haben über Zauberei und Mantik gehandelt. So schrieb der Kanarese Ratta (1300) ein „*Ratta-Sûtra*“, in welchem von Regen, Erdbeben, Blitzen und Vorzeichen der verschiedensten Art die Rede ist. Harshakîrti verfaßte ein Handbuch der Sterndeutekunst mit dem Titel „*Jyotishasâroddhâra*“, und eine Menge von Werken beschäftigen sich mit Traumdeutung, Zaubersprüchen und anderen okkulten Dingen.

In den Lehrbüchern des Rituals finden sich detaillierte Angaben über den Tempelbau und die Herstellung von Kultbildern. Es ist anzunehmen, daß die Jainas auch Werke über Architektur und Plastik geschaffen haben, doch sind diese bisher noch nicht ans Licht gezogen worden³⁷.

Die hier gegebene summarische Übersicht, die natürlich Vollständigkeit weder erreicht noch anstrebt, zeigt, in wie verschiedenartigen Fächern sich die Jainas literarisch betätigt haben, und lehrt dadurch, daß es kaum ein Gebiet der indischen Kultur gibt, auf dem sie nicht nützliche Arbeit getan haben. Bei der Unvollkommenheit unserer Kenntnisse wird es allerdings noch lange Zeit beanspruchen, bis das Jaina-Schrifttum so gründlich erforscht worden ist, daß wir uns ein abschließendes Urteil über die wissenschaftlichen Leistungen der Jainas bilden können.

2. Die Erzählliteratur und Dichtung.

Der Kanon ist überaus reich an Erzählungen und Legenden der mannigfaltigsten Art. Die Berichte über die Propheten, Apostel und Heiligen, die er enthält, boten späteren Geschlechtern willkommenen Stoff für ihr literarisches Schaffen. In zahllosen Werken in den verschiedensten Sprachen sind diese, wie es scheint ewig jugendfrischen Sagen in Poesie und Prosa in einfacher, leichtverständlicher sowie in dichterischer, gekünstelt-hochstilisierter Form immer wieder behandelt worden. Es gibt zahlreiche Lebensbeschreibungen des Rishabha, Shāntinātha, Arishtanemi, Pārshva, Mahāvīra und der anderen Tīrthankaras, die sich zumeist mit dem beliebten Thema in der gewohnten schematischen Weise beschäftigen und nur durch Einfügung von neuen Episoden, von Geschichten aus den früheren Geburten des Helden und seiner Anhänger bestrebt sind, ihm neue Seiten abzugewinnen.

Die Hagiographie der Jainas beschränkte sich von jeher jedoch nicht auf eine Schilderung des Lebens und Wirkens der Religionsstifter und derjenigen Personen, welche zu ihnen sei es als Verehrer, sei es als Gegner in Beziehung gestanden haben sollen, sondern sie zog auch eine große Reihe von anderen sagenumwobenen Gestalten in den Kreis ihrer Betrachtungen. Neben den 24 Tīrthankaras sind 12 Weltbeherrscher und 27 Helden die Hauptpersonen der überlieferten Welthistorie. Zu diesen werden neben anderen, die den Jainas speziell eigen zu sein scheinen, auch Heroen gerechnet, die auch den Hindus bekannt sind, wie Bharata und Sagara, wie Rāma, Lakshmana, Ravana, sowie Bala-

râma, Krishna und Jarâsandha u. a. Die Jainas haben die Geschichten dieser Männer und anderer Personen aus den großen Epen Râmâyana und Mahâbhârata für ihre Zwecke mehr oder weniger stark verändert, die Helden sind bei ihnen selbstverständlich alle fromme Jainas und denken und handeln als solche. Für die starke Beliebtheit der Jaina-Bearbeitungen (und, wie wir oft sagen müssen, Verballhornungen) brahmanischer Sagenstoffe spricht die große Zahl, in der sie auf uns gekommen sind. So besitzen wir ein Harivansha-Purâna von Jinasena (8. Jh.), einen kanaresischen Vikramârjuna-vijaya (auch Pampa-Bhârata genannt) von Âdi-Pampa (10. Jh.), ein Pândava-Purâna von Shubhacandra (16. Jh.) u. a. Werke, in welchen Krishna und andere Mahâbhârata-Helden figurieren, und eine Reihe von Râmâyanas, wie das in Prâkrit abgefaßte Pâûmacariya des Shvetâmbara Vimalasûri (3. oder 4. Jh. n. Chr.), das Padma-Purâna des Digambara Ravishena (um 660), ein Râmacandra-carita-purâna (kurz als „Pampa-Râmâyana“ bezeichnet) von dem kanaresischen Dichter Pampa dem Jüngeren (1100) und viele andere Dichtungen dieser Art.

Mehrfach ist auch der Versuch unternommen worden, die Geschichte aller 63 „großen Männer“ oder „Stabmänner“ (Shalâkâ-purusha), wie die Inder sagen, in einem Werke systematisch der Reihe nach zu behandeln, so in dem Âdipurâna des Jinasena und seiner Fortsetzung, dem Uttarapurâna des Gunabhadra (beide 9. Jh.), in dem Trishashti-shalâkâ-purusha-carita des Hemacandra (12. Jh.) u. a.

Die mythische Vorgeschichte findet ihre Fortsetzung in der Geschichte der Kirche unter den Nachfolgern Mahâvîras. Zahlreiche Schriften beschäftigen sich direkt oder indirekt mit der Darstellung der wechselvollen Geschehnisse der Jaina-Gemeinde im Laufe der Jahrhunderte. Obwohl in diesen Werken eine Reihe von historischen Tatsachen berichtet werden, sind sie doch so voll von Legenden und Märchen, daß sie nur mit großer Vorsicht als historische Quellenschriften angesehen werden können. Dichtung und Wahrheit verschwimmen in ihnen, ohne daß die Autoren sich dessen bewußt gewesen wären und die stärksten Anachronismen sind in ihnen an der Tagesordnung. Werke dieser Art gibt es in großer Menge. Die Jainas unterscheiden

Caritras und Prabandhas³⁸. Die Caritras sind Biographien von Tirthankaras, Weltbeherrschern und anderen von den 63 „großen Männern“, aber auch von alten großen Kirchenlehrern bis auf Ārya-rakshita, der 557 nach Vira gestorben sein soll. Die Prabandhas befassen sich mit der Lebensgeschichte von hervorragenden Personen der späteren Zeit, Geistlichen sowohl wie Königen, Ministern, Kaufleuten usw. An historische Persönlichkeiten knüpfen auch die in Alt-Gujarāṭi metrisch abgefaßten „Rāsas“ an, sowie ähnliche Schriften in anderen neuindischen Sprachen. Alle diese Werke wollen nicht nur (allerdings stark märchenhaft ausgeschmückte) Geschichte schreiben, sondern wollen auch durch Mitteilung von Anekdoten usw. der Unterhaltung dienen. Gleichzeitig verfolgen sie zumeist auch noch den Zweck, den Leser religiös und moralisch zu erbauen, den Jainaglauben zu propagieren und den Mönchen Stoff für ihre Predigten zu liefern.

Eine Art zusammenhängender Geschichte der Jainakirche ist Hemacandras „Paṛiśiṣṭaparva“, der Anhang zu seinem großen Werk über die 63 „großen Männer“, in welchen von den Patriarchen der Gemeinde gehandelt wird. Eine Fortsetzung dieses Buches ist „das Leben der Leuchten des Glaubens“ (Prabhāvakacarita) von Prabhācandra und Pradyumnaśūri (um 1250 n. Chr.), in welchem die Biographien von 22 Jaina-Lehrern, darunter auch die von Hemacandra, gegeben werden. Sammlungen von halbhistorischen Nachrichten und Anekdoten, wie der „Wunschedelstein der Geschichten“ (Prabandha-cintāmaṇi) von Merutunga (um 1300), poetische Chroniken wie Hemacandras „Kumārapāla-carita“ und Panegyrika auf freigebige Mäzene verschmelzen in ähnlicher Weise Wahrheit und Dichtung. Von modernen Schriften dieser Art sei nur das kanaresische Kompendium der Jaina-Überlieferungen des Südens genannt, das der Digambara Devacandra 1838 für eine Prinzessin von Maisūr unter dem Titel „Rājāvalīkathā“ schrieb, dessen zum Teil auf ältere Quellen zurückgehende Angaben seinerzeit bei den europäischen Forschern lebhaft Diskussionen betreffs ihrer Glaubwürdigkeit hervorriefen.

Eine bemerkenswerte Eigenschaft der Jaina-Historiker ist es, daß sie sich nicht damit begnügen, das zu schildern, was Geschichte ge-

worden ist, sondern daß sie es auch unternehmen, von der Zukunft zu handeln, die erst Geschichte werden wird. Wie wir weiter unten bei der Darstellung der dogmatischen Welthistorie sehen werden, unternehmen es die Jaina-Theologen sogar, die traurigen Zustände des uns bevorstehenden schlechten Zeitalters eingehend zu beschreiben: sie wissen sogar die Namen der letzten Jaina-Laien und Mönche schon jetzt zu nennen. Ein beliebter Gegenstand literarischen Schaffens ist auch die Schilderung der Lebensgeschichte der zukünftigen Tīrthan-karas, die nach dem völligen Niedergang des Jainatums dieses aufs neue aufrichten werden.

Eine äußerst fruchtbare Tätigkeit entfalteten die Jainas von jeher auf dem Gebiete des Märchenromans, der Novelle, der Fabel. Mit den Hindus und Buddhisten wetteiferten sie im Erfinden neuer Stoffe und im Ausgestalten vorhandener. Ihr Schrifttum auf dem Gebiete der Erzählliteratur ist so umfangreich, daß es sich vorläufig noch nicht übersehen läßt. Die Jainas besitzen von fast allen bedeutenderen Fabel- und Märchenbüchern Indiens eigene Rezensionen, die sich von den anderen Fassungen gewöhnlich dadurch unterscheiden, daß in ihnen ihre eigenen religiösen Anschauungen zu Worte kommen. So gibt es zahlreiche Jaina-Rezensionen des Pancatantra, der „25 Erzählungen des Leichendämons“ (Vetālapancavinshati), der „32 Throngeschichten“ (Sinhâsanadvâtrinshikâ), des „Papageienbuchs“ (Shukasaptati) u. a. Werke. Es ist ganz erstaunlich, in wie viel verschiedenen Formen oft ein und dasselbe Buch auf uns gekommen ist. So haben wir z. B. von dem Pancatantra des vishnuitischen Brahmanen Vishnu-sharmâ, das um 300 n. Chr. entstanden zu sein scheint, eine ganze Reihe von Jaina-Fassungen, die sich inhaltlich und sprachlich zum Teil sehr beträchtlich voneinander unterscheiden. „Der eine erzählt die alten Geschichten in behaglicher Breite, der andere notiert ihren Hauptinhalt in knappen Sätzen zum leichteren Verständnis für die liebe Schuljugend. Der und jener sucht sich nur die Erzählungsstrophen zusammen, deren schauderhaft verstümmeltes Sanskrit er ungefähr errät, und erzählt die zugehörigen Geschichten unabhängig von seinem Grundtext, volkstümlich und in der Volkssprache. . . . Daneben fehlt

nicht der Gelehrte, der selbständig einen neuen Sanskrittext nach dem Muster eines älteren schreibt, und der andere, der zum Volke herabsteigt und den Sanskrittext in seiner Muttersprache Gujarâti wiedergibt. Ein dichtender Jaina-Mönch Ratnasundara, das Haupt einer Dichterschule, kleidet das ganze Werk in Bardenstrophen, um es dem Volke sangbar zu bieten, genau so wie die Spielleute des europäischen Mittelalters ihre Schwänke und Novellen und Fabliaux verbreiteten. Flugs überarbeitet einer seiner Bewunderer sein Werk, indem er Verse und Ausdruck glättet und einige Erzählungen hinzufügt, und ein zweiter, Vaccharâja, schafft in starker Anlehnung an seinen Vorgänger eine ganz ähnliche, an Erzählungen aber viel reichere Dichtung ebenfalls in seiner Muttersprache. Diese Dichtung wieder überträgt ein Dritter in Sanskritverse, und diese Sanskritdichtung verwandelt ein Vierter, Meghavijaya, wiederum in ein dem ursprünglichen Sanskrittext in der Form ähnliches Gemisch aus Prosa und Versen in Sanskrit. Zwischen Ratnasundaras Dichtung und der Bearbeitung Meghavijayas aber liegen noch keine hundert Jahre.“³⁹

Die seit alter Zeit bei den Jainas im Schwange gewesene Übung, gemeinindische Stoffe den Bedürfnissen ihrer Kirche anzupassen, hat vielfach für die Literaturgeschichte die außerordentlich segensreiche Folge gehabt, daß alte Sagen und Erzählungen uns auf diese Weise erhalten geblieben sind, die uns längst verloren wären, wenn die Jainas sich nicht ihrer bemächtigt hatten. Die Spuren der Überarbeitung älterer Vorlagen durch Jaina-Schriftsteller sind oft deutlich erkennbar; vielfach beschränken sie sich auf die rein äußerliche Hinzufügung einer Einleitung, eines Schlusses oder einer Rahmen-erzählung, die mit dem eigentlichen Werke nichts zu tun haben. In manchen Fällen erschienen den Jainas aber auch Abänderungen in Details aus religiösen Gründen am Platze. Das in Jaina-Erzählungen häufig vorkommende Motiv, daß ein Prinz bei einem Spazierritt durch ein Pferd von „umgekehrter Dressur“ in den Wald entführt wird, woselbst er eine schöne Königstochter findet oder andere Abenteuer zu bestehen hat, stellt, wie H. Jacobi wahrscheinlich gemacht hat⁴⁰, offenbar einen Ersatz für das in Märchen sonst so beliebte Motiv der

Verirrung auf der Jagd dar, welches den Jainas wegen ihres Abscheus gegen die Tötung lebender Wesen nicht zu Gebote stand.

Neben der Überarbeitung überkommener alter Erzählungen haben sich die Jainas jedoch auch der Erfindung und Ausgestaltung neuer gewidmet. Es gibt zahllose „Kathās“ oder „Kathānakas“ rein jainistischer Herkunft. Die Urheber dieser Erzählungswerke wurden zur Abfassung derselben nicht von der bloßen Lust zum Fabulieren geleitet, sondern sie verfolgten gleichzeitig bestimmte Zwecke. Der große Haribhadra teilte die Kathās in vier Gruppen ein: in Arthakathās, d. h. Erzählungen, die dem Nutzen (bes. der Lebensklugheit, Erlernung der Staatskunst usw.) dienen, Kāmakathās, solche, die sich mit der Liebe beschäftigen, Dharmakathās, solche, die der Religion und Moral gewidmet sind, und Sankīrnakathās, solche, die gleicherweise die Erlangung aller drei Lebensziele darstellen. Es ist klar, daß die Erzählungen, welche dem Leser in ansprechender Form Regeln der Lebensklugheit vermitteln oder ihn mit den verschiedenen Formen des Liebesgenusses bekannt machen, oft Verhältnisse zu schildern haben, die den moralischen Prinzipien der Jaina-Lehre nicht entsprechen, welche ja den Verzicht auf weltliche Güter und Genüsse und die Führung eines heimat- und besitzlosen Asketenlebens als Ideal verkündet. Die Autoren wurden den Forderungen der Religion dann gewöhnlich in der Weise gerecht, daß sie den Helden der Erzählung am Ende seines abenteuerlichen Lebens, nachdem er alle irdischen Freuden genossen, Mönch werden und so das religiöse Ideal an sich verwirklichen lassen. Die Erzählungen der Jainas sind aber auch noch in anderer Hinsicht mit ihren religiösen Anschauungen durchwoben: nämlich durch die ausgedehnte Verwendung, welche die Seelenwanderungslehre als dichterisches Motiv in ihnen findet. Am Ende vieler Geschichten tritt ein Weiser oder ein Kevali auf, der dem Helden auseinandersetzt, warum er in dieser seiner gegenwärtigen Existenz gerade diese Menge von Glück und Unglück erfahren habe und alle erfreulichen Erlebnisse auf in früheren Daseinsformen erworbenes Verdienst, alles Leid auf Verfehlungen in einem früheren Leben zurückführt.

Kathās und Kathānakas existieren in jeder Form und in jedem Umfange. Neben der kurzen Tierfabel und dem gedrängt erzählten Schildbürgerstreich gibt es lange und vielfach durch Einschachtelung neuer Erzählungen oft allzulange Geschichten in Prosa, in Versen oder in einem Gemisch von beiden. Als die literarisch bedeutsamste Gattung ist der Märchenroman bzw. (wenn derselbe in poetischer Form verliegt) das romantische Epos anzusehen.

Bei der großen Fülle von Werken dieser Art, welche die Jainas hervorgebracht haben, ist es unmöglich, im begrenzten Rahmen dieses Buches auch nur auf die bedeutendsten von ihnen einzugehen. Ich muß mich daher hier im folgenden darauf beschränken, den Inhalt von einigen von ihnen knapp zu skizzieren.

Als einer der beliebtesten Epenstoffe ist die Geschichte von Jīvaka (Jivandhara) anzusehen. Derselbe ist wiederholt in Sanskrit bearbeitet worden, so in Gunabhadras Uttarapurāṇa, das dem 9. nachchr. Jahrhundert entstammt. Am berühmtesten ist aber die kunstvolle Tamil-Fassung, die dem Tiruttakadevar (Sanskrit: Śhrīdakṣadeva) zugeschrieben wird, der im 10. oder 11. Jahrh. lebte. Über die Entstehung der letzteren weiß die Legende folgendes zu berichten. Tiruttakadevar war Mitglied der berühmten Akademie von Madurā. Seine Kollegen bemängelten an ihm, daß er mit dem Kāmashāstra (der wissenschaftlichen Erotik) nicht vertraut sei. Er erklärte darauf, er habe zwar bisher noch nichts Erotisches geschrieben, sei aber durchaus in der Lage, dies zu tun, und erbot sich, ein Werk zu schaffen, das Liebe und Lebensgenuß erschöpfend darstelle. Er schrieb dann den „Jīvakacintāmaṇi“, in welchem in 18 Gesängen acht Heiraten Jīvakas, eine Heirat eines Freundes von Jīvaka sowie die allegorische Vermählung des Helden mit Wissenschaft, Erde, Glück und Erlösung behandelt werden. Ein Lästereur behauptete, nachdem er das fertiggestellte Werk kennen gelernt hatte, Tiruttakadevar müsse ein Wüstling gewesen sein und große Erfahrungen auf erotischem Gebiete gesammelt haben, weil er die Liebe so lebenswahr zu schildern wisse. Der Dichter aber, der sein ganzes Leben hindurch keusch gelebt hatte, verteidigte sich gegen diesen Angriff, und zur Beteuerung seiner

Unschuld nahm er eine glühende Eisenkugel in die Hand, indem er sagte: „Möge mich diese verbrennen, wenn ich nicht rein bin.“ Der Verlauf des Ordals bezeugte die Richtigkeit der Behauptung: das Feuer konnte dem Mönch nichts anhaben, so daß er glänzend gerechtfertigt dastand.

Der Inhalt der berühmten Geschichte von Jivaka oder Jivandhara, den ich hier nach der ältesten bekannten Fassung, in Gunabhadras „Uttarapurâna“⁴¹ kurz zusammenfasse, ist folgender:

König Satyandhara von Râjapura wurde von seinem ungetreuen Minister Kâshthângâraka seines Thrones beraubt und getötet. Seiner Gattin Vijayâ, die damals gerade guter Hoffnung war, gelang es, sich zu retten. Auf einem Leichenacker gab sie einem Knaben das Leben. Der Kaufmann Gandhotkara, dessen Kinder infolge einer von ihm in seinem früheren Leben aufgehäuften Schuld alle kurz nach der Geburt starben, kam damals gerade auf den Friedhof, um seinen neugeborenen, sogleich gestorbenen Sohn dorthin zu bringen. Er nahm das Kind der Königin mit sich und zog es wie sein eigenes auf. Da er so, entsprechend einer ihm einst zuteilgewordenen Prophezeiung, einen lebenden Sohn für einen toten erhalten hatte, nannte er den Knaben Jivandhara (von Jiva, Leben). Jivandhara wuchs zusammen mit Nandâdhya, einem später geborenen Sohne seines Pflegevaters, und anderen Jünglingen auf und gab frühzeitig Beweise außerordentlicher Klugheit und Kraft. Er bestand dann mancherlei Abenteuer und heiratete acht Jungfrauen, die ihm vom Schicksal bestimmt waren; eine jede von ihnen gewann er vermöge seiner Beherrschung einer anderen Kunst; die eine durch sein Lautenspiel, eine andere dadurch, daß er Elefanten zu bändigen verstand, eine dritte, indem er sie von der Vergiftung durch Schlangenbiß heilte usw. Bei seinen Taten unterstützte ihn ein Yaksha (Geist), der vorher ein Hund gewesen war, welchen er von ihn quälenden Knaben befreit hatte. Schließlich tötete er den bösen Kâshthângâraka und bestieg den väterlichen Thron. Nachdem er dann lange ruhmreich geherrscht, wurde er durch Mahâvîras Predigt der Weltentsagung gewonnen. Er übergab sein Reich seinem Sohne, wurde ein Kevali und erlangte das Nîrvâna.

Die Schicksale Jivandharas und der Hauptpersonen sind alle durch das Band des Karma miteinander verwoben und finden als Folgen der Taten in vergangenen Existenzen ihre Erklärung. Jivandhara z. B. bleibt sechzehn Jahre von seinen Verwandten getrennt, weil er in einem früheren Leben einmal einen jungen Schwan sechzehn Tage von seinen Eltern ferngehalten hatte. Auch sonst spielt die Reinkarnations-Idee in der Erzählung eine große Rolle. So fällt die Prinzessin Shrîcandrâ einmal in Ohnmacht, als sie ein Taubenpärchen schnäbeln sah; sie hatte sich einer vergangenen Existenz erinnert, in welcher sie selbst eine Taube war und mit einem Täuberich in glücklicher Ehe lebte. Die Eltern lassen sich daraufhin von Shrîcandrâ alle ihre Erinnerungen an vergangene Daseinsformen erzählen, und diese von einem Künstler bildlich darstellen. Ein Tänzerpaar wird dann von ihnen damit beauftragt, mit der Leinwand die Märkte zu bereisen und die Bilder auszustellen, um den früheren Gatten zu ermitteln und wieder mit Shrîcandrâ zu vereinigen. Nandâdhya sieht das Bild, erinnert sich selber seiner früheren Existenzen und heiratet schließlich die schöne Jungfrau.

Ein anderes berühmtes dramatisches Epos ist die „Bhavisattakaha“ des Kaufmanns Dhanavâla, eines Digambara, der wahrscheinlich im 10. Jahrh. lebte. Die Dichtung zerfällt in 22 Gesänge und ist in gereimten Strophen in der Apabhramsha-Sprache (s. S. 85) abgefaßt, deren wichtigstes Literaturdenkmal sie darstellt⁴². Der Inhalt ist kurz folgender: Der Kaufherr Bhavisatta im Königreiche Kurujangala wird auf einer Geschäftsreise zur Goldinsel unterwegs durch eine Intrigue seines Stiefbruders Vandhuyatta auf einem einsamen Eiland ausgesetzt. Unter merkwürdigen Umständen findet er dort eine schöne Prinzessin, die er heiratet. Nachdem das Paar zwölf Jahre lang in Glück und Wonne gelebt hat, kommen zufällig die Schiffe Vandhuyattas wieder an der Insel vorbei. Die Stiefbrüder versöhnen sich, und Vandhu erbietet sich, Bhavisatta nach der Heimat zurückzubefördern. Schon ist alles zur Abfahrt gerüstet, da fällt unserm Helden ein, daß er einen Edelstein vergessen hat; er verläßt deshalb noch einmal das Schiff, um ihn zu holen. Da befiehlt der

böse Vandhu, den Anker zu lichten, und läßt jenen verzweifelt zurück. In der Heimat angelangt, verfolgt Vandhu seine Schwägerin mit Liebesanträgen und läßt alles für seine Hochzeit mit ihr vorbereiten. Mit Hilfe eines Geisterfürsten gelangt Bhavisatta im Luftwagen in seine Vaterstadt. Er enthüllt dem Könige die Verbrechen seines Stiefbruders, erhält seine Gattin zurück, dazu noch die Hand der Königstochter und wird zum Kronprinzen ausgerufen. Der böse Vandhu hingegen flieht zum König von Poyana. Dieser sendet an den Fürsten von Kurujangala ein Ultimatum, in welchem er dessen Unterwerfung und die Herausgabe der beiden Frauen Bhavisattas fordert. Der Kurukönig beantwortet diese unverschämte Forderung mit einer Kriegserklärung. Es kommt zu heftigen Kämpfen, die schließlich mit der Niederlage des Herrschers von Poyana enden. Bhavisatta lebt nun lange glücklich mit seinen beiden Frauen. Schließlich aber wird er durch einen Heiligen, der ihm die Geschichte seiner vergangenen Existenzen erzählt, dazu bewogen, dem Weltleben zu entsagen. Er wird Mönch und erlangt nach mehreren Wiedergeburten die Erlösung.

In diese hier skizzierte Rahmenhandlung sind eine Fülle von anderen Legenden und Erzählungen eingeflochten, zum Teil wieder unter Verwendung des beliebten Seelenwanderungs-Motivs.

Märchenerzählungen in Poesie und Prosa gibt es in großer Zahl; ich nenne an dieser Stelle nur Pâdaliptas „Tarangavati“, die aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. stammt, uns jedoch nur in einer tausend Jahre jüngeren Bearbeitung mit dem Namen „Tarangalolâ“ bekannt ist, die E. Leumann unter dem Titel „Die Nonne“ ins Deutsche übertragen hat¹³. Weitverbreitet ist ferner Haribhadras „Samarâicca-kahâ“, ein in Prâkit-Prosa verfaßter Roman mit eingeschobenen Strophen, von dem wir eine Verdeutschung von W. Kiefel erwarten dürfen¹⁴. In diesem Werke werden die Schicksale von zwei einander feindlichen Personen neun Existenzen hindurch verfolgt; bald sind sie Vater und Sohn, bald Mann und Frau, bald stehen sie in anderen Beziehungen zu einander. Immer stellt der Böse dem Guten nach, und es gelingt ihm auch, ihn zu Tode zu bringen, bis jener schließlich die Erlösung erlangt.

Eine Sonderstellung unter den Kathâs nehmen die Allegorien ein. Ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit des Jaina-Glaubens in bildlicher Form darzustellen. Derartigen Versuchen begegnen wir schon in der kanonischen Literatur; später finden wir sie in den verschiedensten Erzählungswerken. Ein allegorischer Roman großen Stils ist Sid-dharshis „Upamiti-bhava-prapañcâ kathâ“, die Erzählung, welche das Menschenleben im Gleichnis schildert (vollendet im Jahre 906 n. Chr.). Alle Tugenden und Laster figurieren hier in der Gestalt von Personen der verschiedensten Art und geben durch ihr Zusammenwirken ein buntes Bild des Lebens, gesehen vom Standpunkt eines Jainamönches. H. Jacobi hat das Werk in bezug auf seine literarische Bedeutung Bunyans „Pilgrims Progress“ an die Seite gestellt, mit welcher einst vielgelesenen Dichtung es auch die große Beliebtheit in den Kreisen der Frommen teilte⁴⁵.

Auch Kunstromane in Bânas Art haben Jainas zu Verfassern. Es sind dies Werke, in denen auf den sprachlichen Ausdruck besonderes Gewicht gelegt ist und die deshalb als nach den Vorschriften der Poetik abgefaßte „Gedichte“ (Kāvya) in Prosa oder in einer Mischung von Versen und Prosa angesehen werden können. Solche Werke sind Somadevas „Yashastilaka“ und Dhanapâlas „Tilakamanjarî“ (beide um 950 n. Chr. verfaßt).

In allen den Werken der Erzählliteratur, von denen bisher die Rede gewesen war, steht der Inhalt im Mittelpunkt des Interesses. Das gilt nicht nur von den in Prosa abgefaßten Geschichten, sondern auch von denen in gebundener Form, ja sogar von den Kunstromanen. Wenn sich auch die Darstellung in manchen von ihnen zu dichterischem Schwunge erhebt, so ist es doch vorzugsweise die spannende Handlung, welche den Leser zur Lektüre veranlaßt, mag auch die oft allzu große Ausführlichkeit und das Sichverlieren in verwirrende Einzelheiten nicht dem Geschmack des europäischen Lesers zusagen. Daneben hat die Jaina-Literatur aber auch eine Reihe von Dichtungen hervorgebracht, bei welchen der Inhalt ganz zurücktritt hinter der Form. In ihnen soll jede Strophe ein in sich abgeschlossenes Ganzes darstellen; in jedem Verse versucht

der Autor etwas Geistvolles und Außergewöhnliches zu sagen⁴⁶. Dieses Streben führte natürlich zu allerlei Künsteleien. Wie weit dieses Spiel des Geistes getrieben wurde, lehrt die Tatsache, daß zwei Jainadichter sogar die Aufgabe auf sich nahmen, an Kālidāsas „Wolkenboten“ das Kunststück der „Strophenergänzung“ (Samasyāpûrana) durchzuführen, indem sie in einer jeden Strophe ihrer die Geschichte Arishtanemis bzw. Pārshvas behandelnden Epen eine Zeile aus Kālidāsas Meghadûta verwandten und die anderen Verse hinzufügten. Ein noch erstaunlicheres Kunststück vollbrachte der Digambara Shrutakirti (um 1125): in seinen „Rāghavapāṇḍavîya“ ist jeder Vers einer doppelten Auslegung fähig und behandelt gleichzeitig den Stoff des Rāmāyana und Mahābhārata⁴⁷.

Auf dem Gebiet der Lyrik nehmen die Jainas für sich das Verdienst in Anspruch, daß zwei bedeutende Anthologien von sehr wertvollen Einzelstrophen in Prākṛit in ihren Kreisen geschaffen oder zum wenigsten in der uns heute vorliegenden Form gesammelt worden sind - ein Verdienst, das freilich der objektiven Prüfung problematisch bleibt, weil keine dieser beiden Gedichtsammlungen einen klar erkennbaren Jaina-Charakter trägt. Die nach volkstümlichen Mustern gedichteten „Siebenhundert Strophen“ (Sattasaî), die unter dem Namen des Hāla Shātavāhana oder Shālivāhana gehen, der als einer der Andhrabhṛityafürsten des Dekhans den Jainas als ihr Glaubensgenosse gilt (vgl. S. 44), schildern Liebesleid und Liebeslust in entzückenden Genrebildchen. Der Sage nach sollen sie dadurch entstanden sein, daß Sarasvatî, die Göttin der Rede, sich einmal anderthalb Tage lang im Lager Shātavāhanas aufhielt und das ganze Heer, bis zu den Roß- und Elefantentreibern herab, zur Abfassung von Prākṛit-Gedichten begeisterte und der König dann die 700 besten von diesen auswählte und sammelte. Ich lasse ein paar Kostproben folgen⁴⁸:

Stirnschmuck der Nacht! Mond! Diadem des Himmels!
 Der du die Nacht durchstrahlst in hellem Schein,
 Berühre mich mit deinen Strahlenhänden,
 Mit denen du berührst den Liebsten mein.

„Du wirst kommen“ hofft' ich und im Fluge
Mir die halbe Nacht verronnen war,
Doch du kamst nicht, und der Rest der Stunden
Währte wie ein langes Schmerzensjahr.

Hartherzig geht mein Liebster fort von hier
Schon morgen, alle Leute sagen's mir.
So wachse denn, o wachse, süße Nacht,
Daß uns ein Morgen niemals mehr erwacht.

Vor Augen steht mir seine Wohlgestalt,
Noch auf den Lippen seine Küsse brauen
In meinem Herzen ruht sein Herz, im Ohr
Klingt noch sein Wort, kann uns das Schicksal trennen?

Wenn auch der Inhalt der meisten Strophen ein erotischer ist, so ist doch die ganze Sammlung nicht ausschließlich auf diesen Ton gestimmt: einige Strophen feiern brahmanische Gottheiten, andere geben allgemeine Sentenzen, z. B. die folgenden:

Zukunftsbilder mit der Hoffnung Pinsel
Malt der Geist wohl auf des Herzens Wand,
Doch das Schicksal, lächelnd wie ein Knabe,
Löscht sie alle aus mit leichter Hand.

So lache du, daß niemand dich verlacht,
Sprich, daß es freundlich klingt in deines Hörers Ohren,
So lebe, daß du Ruhm im Leben dir erwirbst,
Und stirb so, daß du nicht aufs neue wirst geboren.

Die andere Strophensammlung, die hier zu nennen ist, ist das Vajjālagga des Shvetāmbara Jayavallabha (Zeit noch unbekannt, jedenfalls vor 1336). Das Vajjālagga ist insofern umfassender als Hālas Werk, als es sich nicht hauptsächlich auf die Schilderung der Liebe beschränkt, sondern alle drei Lebensziele, also auch Dharma (Pflicht, Religion) und Artha (Nutzen, Lebensklugheit) darstellt. Der Inhalt ist außerordentlich vielseitig: „Ein interessantes Stück Kulturgeschichte zieht an unserem Auge vorüber; zuerst werden wir bekannt gemacht

mit den sittlichen Lebensanschauungen der Inder, ihrem Ideal eines guten Menschen, dem der Bösewicht als etwas Verächtliches gegenübergestellt wird. Treue Freundschaft und guter Lebenswandel finden den Beifall des Dichters, er rühmt Standhaftigkeit und herzhaftes Entschlossenheit; begeisterte Verse sind dem tatkräftigen Menschen gewidmet. Der äußere Erfolg aber ist vom Schicksal abhängig. Und damit wird eingeführt das zweite Lebensziel des Menschen: Artha. Die Leiden der Armen werden in bitterer Ironie geschildert; Herr ist der eine, Diener der andere, so sagen weitere Verse, herrlich aber der, der die Sache seines Herren verflechtet und als mutiger Soldat auf dem Schlachtfelde seinen Tod findet. Zwei Drittel des Vajjälagga beschäftigen sich mit Kâma. Die Liebe von ihren zartesten Anfängen an bis zur wilden Leidenschaft wird in den Versen besungen, der heiße bittere Trennungsschmerz ebenso wie das Schmollen der Geliebten. Mögen die Verse reden von den Bienen, die den Honig aus den Knospen der Blumen saugen, oder den Elefanten, die ihre Freiheit in der Gefangenschaft fern von der Herde verloren, vom Hansa (d. h. Königsgans) oder vom blühenden Jasmin, es sind nur Bilder; ihr eigentlicher versteckter Sinn ist die Liebe des Mannes zum Weibe. Der Inder, der in sexuellen Dingen harmloser, naiver denkt als ein Europäer, wird sich nicht gewundert haben, daß Verse folgen, die die Anomalien des Liebeslebens mit einer uns erschreckenden Deutlichkeit ausführen. In diesem Zusammenhang darf natürlich das Hetärenwesen nicht fehlen. Mit den Schilderungen der anmutigen Spiele Krishnas mit den Hirtinnen lenkt der Dichter in ein ruhigeres Fahrwasser wieder ein, und mit dem Preis der Jahreszeiten klingt das Vajjälagga aus“¹².

Kunstvolle Strophen, in denen die verschiedenen Erscheinungen des Menschenlebens, die Schönheiten der Natur u. ä. geschildert werden, sind von einer großen Anzahl von Jainadichtern auch in Sanskrit und in den neuindischen Sprachen gedichtet worden. Im Kanarensischen z. B. besitzen wir mehrere Sammlungen dieser Art. Von Interesse ist es, daß sich auch Frauen an dieser literarischen Produktion beteiligten; so wird uns eine Nonne Kanti (um 1100) genannt, welche

sich durch ihre Geschicklichkeit im Abfassen von Strophen über die verschiedensten Gegenstände hervortat.

Auch auf dem Gebiete der Gedankenlyrik unterscheiden sich die Schöpfungen der Jaina-Dichter vielfach nicht von denen der Poeten anderer Religionen. Dies erklärt die merkwürdige Tatsache, daß es eine Reihe von Dichtungen dieser Art gibt, deren Verfasser von den Jainas als Jainas betrachtet werden, während die Anhänger anderer indischer Glaubenslehren ihre Zugehörigkeit zu ihrer eigenen Sekte behaupten. Dies ist z. B. bei dem Kural des tamilischen Webers Tiruvalluvar der Fall, der früher in das 8. jetzt meist in das 1. oder 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gesetzt wird. Der Kural enthält 2660 kurze Strophen, die von den drei Lebenszielen: Tugend, Nutzen, Liebe handeln. Da jeder Hinweis auf das Dogma einer bestimmten Religion fehlt, ist es verständlich, daß Vishnuiten, Shivaiten und Buddhisten in gleicher Weise wie die Jainas den Anspruch erheben, das Werk sei von einem Bekenner ihrer Lehre verfaßt. B. Seshagiri Sastriar und M. S. Ramaswami Ayyangar glauben, daß sich in einigen Strophen des Kural tatsächlich Hinweise dafür finden, daß sein Verfasser ein Jaina war, eine Gleichsetzung desselben (der bei den Jainas auch Elâcârya heißt) mit Kundakunda ist aber wenig wahrscheinlich⁵⁰.

Als Proben aus dieser berühmten Spruchsammlung gebe ich hier die sechs Sprüche wieder, welche unser großer Meisterübersetzer Rückert in deutsche Reime gekleidet hat⁵¹.

Die nicht Göttern Opfer bringt,
Nur den Gatten treu umschlingt,
Ist von Göttern so gesegnet:
Regne, sagt sie, und es regnet.

Wer nicht hat ein Weib getreu,
Darf nicht wandeln wie ein Leu
Vor den Feinden ohne Scheu.

Süß wie Ambrosia dir der Bissen schmeckt,
Wonach dein Kind sein Händchen streckt.

Wem Flöt' und Laute lieblich schallen,
Nie hat der gehört seines Kindes Lallen.

Mehr als da sie ihn geboren,
Freut sich eine Mutter dann,
Wenn ihr Sohn vor ihren Ohren
Wird mit Ruhm genannt als Mann.

Wer nicht liebt, der hat alles für sich selber;
Wer liebt, hat selbst für andere seinen Leib.

Auch Tiruvalluvars Schwester Avaïyyâr soll ähnliche Strophen moralischen Inhalts verfaßt haben.

Eine andere Sammlung gnomischer Sprüche ist das Nâladiyâr⁵². Über dessen Entstehung wird das Folgende erzählt: Einst kamen 8000 Jaina-Asketen, die durch eine Hungersnot aus ihrer Heimat vertrieben worden waren, zum Pândya-König nach Madurâ und wurden von ihm gastlich aufgenommen. Als die Hungersnot vorüber war, rüsteten sie sich zur Rückkehr nach der Heimat; der König aber wollte die Fremdlinge, die seinem Hofe Glanz verliehen, nicht gehen lassen. Da blieb den Mönchen nichts anderes übrig, als heimlich bei Nacht fortzuziehen. Als sie dies taten, ließ jeder von ihnen an dem Platz, an dem er zu sitzen pflegte, einen Vierzeiler zurück. Der König befahl, die Palmblätter, auf denen diese Strophen standen, alle in den Fluß Vaigai zu werfen. Zum großen Erstaunen aller stiegen aber 400 der Blätter im Wasser empor und schwammen gegen die Strömung ans Ufer. Sie wurden gesammelt und unter dem Namen „Nâladiyâr“ herausgegeben. Einige weitere Strophen sollen noch an anderen Stellen das Ufer des Flusses erreicht haben und anderen Sammlungen einverleibt worden sein.

Stark ausgeprägt ist das Jainatum bei propagandistischen Lehrgedichten wie der „Sammlung schöner Sprüche“ (Subhâshita-sandoha) des Digambara-Mönches Amitagati (geschrieben 994 A. D.). Amitagati schildert in diesem Werke die Vergänglichkeit aller Sinnenlust, beschreibt das Altern und Sterben, bekämpft die Leidenschaften Zorn, Stolz, Trug, Gier, warnt vor dem Genuß von Alkohol, Fleisch, Honig,

vor dem Glücksspiel und dem Besuch von Hetären, und ermahnt zur Erfüllung der Vorschriften der Jaina-Religion. Der Reihe nach werden von ihm alle irdischen Genüsse vorgenommen und in ihrer Wertlosigkeit dargetan. Mit wie starken Realismen er hierbei arbeitet, zeigen die folgenden Proben, in welchen er als echter Asket gegen den Verkehr mit Frauen auftritt:

„Zu einem Wurme im Höllenschlunde wird der Gedankenlose, der sich an dem die drei Flüssigkeiten (im menschlichen Körper) affizierenden, einem Abtritte vergleichbaren, eine Würmerschar beherbergenden, überaus widerlich anzusehenden Leibe der Weiber ergötzt, der aus den Stoffen Haut, Fleisch, Knochen, Mark, Blut, Chylus, Fett und Samen erwächst und neun Öffnungen für die Unreinigkeiten, Kot, Harn, Blut, Tränen usw. besitzt.“

„Wie können Weise hier der Frau dienen, die die Schatzkammer aller Leiden, die Wohnung der Ungezogenheit, der Riegel vor der Himmelsstadt, der Pfad zur Höllenwohnung, die Quelle der Schmach, die Wohnstätte der Unbedachtsamkeiten, die Axt für den Lusthain der Frömmigkeit, der Reif für den Lotos der Tugenden, die Wurzel des Sündenbaumes, der Erdboden für das Schlinggewächs Betrug ist?“⁵³

Der Unrast und Unseligkeit derer, die in der von Flammen des Leides verbrannten Welt des Sansära umherirren, wird die Seelenruhe der friedvollen Büsser gegenübergestellt, die ihre Sinne bezähmt und alle ihre Habe aufgegeben haben. Unbekümmert um die Sonnenglut des Sommers besteigen sie, nur den „Sonnenschirm der Entschlossenheit“ tragend, die steilen Spitzen der Berge, und unberührt von dem strengen Frost der Winternächte verharren sie auf dem Schneegebirge still in frommer Versenkung, während Lawinen herabdonnern und Stürme die Wälder entwurzeln.

Ein vielgepflegtes Gebiet der Jaina-Poesie ist die Hymnendichtung. Die Preislieder sind in erster Linie den Tirthankaras geweiht, sei es einzelnen von ihnen oder allen. Daneben gibt es auch solche, die Göttern und heiligen Männern gewidmet sind. Die Lieder finden im Kultus eine ausgedehnte Verwendung; manchen von ihnen werden auch Zauberwirkungen zugeschrieben. Fast alle großen Jainaschrift-

steller haben derartige „Stotras“ verfaßt. Eines der berühmtesten Stotras ist das „Bhaktâmara-stotra“ des Mânatunga. Seine Datierung ist unsicher. Die Überlieferung macht Mânatunga zu einem Zeitgenossen des Königs Bhoja und läßt ihn sein Werk im Wettstreit mit den beiden brahmanischen Dichtern Mayûra und Bâna (beide im 7. Jh.) verfassen. Nach der Legende dichtete Mayûra eine „Zenturie an die Sonne“ (Sûrya-shataka), durch welche er den Sonnengott gnädig stimmte, so daß dieser ihn vom Aussatz befreite, gegen den er bisher vergeblich alle möglichen Heilmittel versucht hatte. Um die Macht der Candî (Durgâ) zu erweisen, ließ sich Bâna die Gliedmaßen abhauen und schrieb dann eine „Zenturie an Candî“ (Candî-shataka), deren Strophen so kraftvoll waren, daß ihm die abgeschnittenen Glieder wieder anwuchsen. Um zu zeigen, daß auch die Jaina-Heiligen gleiche Wunder vollbringen könnten, ließ Mânatunga sich fesseln und einschließen. Als er dann das Bhaktâmara-stotra sang, sprang beim Ertönen einer jeden Strophe eine von den 42 Ketten, die ihn umgaben, so daß er schließlich aller Bande ledig war. Die Kommentare wissen von vielen Fällen zu erzählen, in denen einzelne Strophen des Bhaktâmara-stotra auch später noch ihre wundertätige Macht bewiesen.

Das Stotra, das sich an den 1. Tirthankara, Rishabha, richtet, ist in Sanskrit, im Vasantatilaka-Metrum abgefaßt. Ich lasse einige von seinen Strophen in der Nachbildung meines Vaters folgen:

- (1) Tief verehere ich des Jina Füße, die den Glanz verbreiten,
Der noch heller strahlt als auf der Götter Haupt ein Edelstein,
Er zerstört die Nacht der Sünde und im Anfang unsrer Zeiten
War er Halt und Hort der Menschen in des Daseins Meer allein.
- (2) Preis dem Ersten Jina; Lieder singen seines Ruhmes Kunde
Die durch die drei Welten tönen, allentzückend fort und fort,
Lieder aus der Himmelsherren, aus der höchsten Götter Munde,
Der beredten, die den andern leuchten vor in Sang und Wort.
- (3) Du, dess' Schemel zu verehere alle Himmlischen verlangen,
Festentschlossen will ich's wagen, Herr, so sehr mein Herz auch
bangt,

- Dich zu preisen, dich zu rühmen, dich anbetend zu umfassen,
Wie ein Kind wohl nach des Mondes Bild im Wasserspiegel langt.
- (11) Wer, Erhabener, dich anschaut, unverwandt in dich versunken,
Dessen Auge trägt nach keinem andern Anblick mehr Begehrt.
Wer nur einmal aus der Milchsee mondscheinglänzend Naß ge-
trunken,
Wie verlangte der zu trinken bitt'res Wasser aus dem Meer?
- (22) Es gebären ungezählte Mütter ungezählte Söhne,
Doch nicht eine hat geboren einen einzigen, der dir gleicht.
Jeder Himmelsraum beherbergt Sternbilder, leuchtend schöne,
Aber einzig aus dem Osten strahlend hell die Sonne steigt.
- (40) Wo ein unterirdisch Feuer brennt*) im tiefen Weltenmeere,
Wo die Ungetüme hausen und der wilde Haifisch lebt,
Fahren ohne Furcht die Schiffer, die gedenken deiner Lehre,
Ob ihr Fahrzeug auch auf Bergen von bewegten Wogen schwebt.
- (42) Wenn in Fesseln sind geschmiedet eines Menschen Haupt und
Glieder,
Wenn die Füße ihm in tausend starke Ketten eingezwängt,
Wird er frei von allen Fesseln, seine Ketten fallen nieder,
Wenn an deines hohen Namens heil'ges Zauberwort er denkt.

3. Das Drama.

Das Drama gilt den Indern als die Blüte der Dichtkunst, weil sich in ihm Epik und Lyrik mit der mimischen Darstellung zu einer künstlerischen Einheit verbinden. Die Jaina-Dichter sind auch auf diesem Gebiete tätig gewesen³⁴. Als Stoffe fanden in erster Linie heilige Legenden Verwendung, so ist die Râma-Sage von Râmacandra, einem Schüler Hemacandras, in seinem „Raghuvilâsa“, von Hastimalla im „Maithilikalyâna“ bearbeitet worden, die Geschichte von Jivaka (S. 119) von Haricandra im „Jivandhâranâtaka“ usw. Auch historische Stoffe haben ihre dramatische Ausgestaltung gefunden; so behandelte

*) Nach indischer Anschauung brennt auf dem Grunde des Meeres das Vadvâ-Feuer.

der Shvetâmbara Jayasinha in seinem „Hammîra-mada-mardana“ („Die Vernichtung des Stolzes des Hammîra“) die Vertreibung eines mohammedanischen Amîr „Milacchîkâra“ durch den Caulukya-König Viradhavala von Dholkâ. Der Name Milacchîkâra ist eine Verballhornung aus der arabischen „mîr-shikâr“, d. h. Jagdmeister, welcher Titel dem späteren Sultan Shamsuddîn Iltutmish (Altamsh) von seinem Vorgänger verliehen worden war.

Ein allegorisches Drama ist Yashahpâlas „Moharâja-parâjaya“, d. h. „die Besiegung des Königs Irrtum“, aus dem Ende des 12. Jh. Es spielt in Anhilvâd und hat die Bekehrung des Königs Kumârapâla durch den großen Hemacandra zum Thema. Symbolisch wird dies als ein Sieg über den König Irrwahn (Moha) dargestellt. Kumârapâla heiratet Kripasundari (Mitleid), die Tochter des Königs Vivekacandra (Mond der Einsicht). Letzterer war durch Moha aus seiner Residenz Janamanovritti (Menschenherz) vertrieben worden, kehrt in diese aber nach Mohas Niederlage triumphierend zurück.

Einige weitere allegorische Dramen verschiedener Verfasser macht Sten Konow⁵⁵ namhaft; unter diesen befindet sich auch ein Stück des zeitgenössischen Padmarâja Pandita, das anläßlich der Einweihung eines Bildes des Tîrthankara Shânti in Maisûr im Jahre 1897 geschrieben wurde.

4. Die Tagesliteratur.

Eine Tagesliteratur in der heutigen Ausdehnung entstand in Indien wie in anderen Ländern erst seit der Einführung der Druckerpresse und der Vervollkommnung der Verkehrsmittel. Ansätze zu einer solchen mag es in bescheidenem Umfange aber schon früher gegeben haben, wenn auch wenig davon auf uns gekommen ist, weil das, was aus der Zeit heraus, für die Zeit geschaffen wurde, zumal wenn es nur in ganz wenigen Exemplaren handschriftlich verbreitet worden war, bald völlig der Vergessenheit anheimfallen mußte, schon allein, weil es nicht mehr genügend Interesse besaß, um jemanden dazu zu veranlassen, es aufzubewahren, geschweige denn es erneut zu kopieren.

Vorläufer der modernen Zeitungskorrespondenzen kann man in

den sog. Vijnaptis sehen. Es sind dies Briefe, die von Jainas am letzten Tage der Paryushana-Woche an ihre geistlichen Oberen geschrieben wurden. Bekanntlich sollen die Jainas keinen Streit über diesen letzten Tag ihres Jahres hinaustragen und keine Sünde des alten Jahres ungebeichtet lassen. Sie schicken deshalb Briefe in die Ferne an Personen, welche mit ihnen einen Zwist gehabt haben, um sich mit ihnen zu versöhnen, und senden ihrem Guru ein Schreiben, in welchem sie ihre Sünden beichten, um Vergebung zu erhalten. In der Vergangenheit wurden die an den Guru gesandten Vijnaptis oft zu ausführlichen Berichten über die Ereignisse der letzten Zeit. Mitunter wurden sie geradezu zu kleinen literarischen Arbeiten, die in kunstvollem Sanskrit abgefaßt waren, so sind z. B. die in Nachahmung von Kālidāsa's „Meghadūta“ verfaßten Gedichte Indu-dūta und Ceto-dūta ursprünglich Vijnaptis gewesen. Die Vijnaptis von Mönchen waren oft von beträchtlicher Länge; so gibt es welche, die eine Rolle von fast 60 Fuß Länge bedecken. Sie sind mitunter mit hübschen Bildern geschmückt, die freilich (ebenso wie in den modernen indischen Büchern) oft in keiner Beziehung zum Inhalt stehen, wie Darstellungen von Moscheen, Akrobaten usw. Als authentische Dokumente sind die Vijnaptis mitunter von historischem Interesse, weswegen die Jaina-Ātmānanda-Sabhā in Bhāvnagar in jüngster Zeit einige von ihnen in der Sammlung „Itihāsamālā“ hat drucken lassen. Eine solche Vijnapti schildert z. B. die Reise eines Mönches nach Kāngrā, einer ganz im Norden am Himālaya gelegenen Stadt des Panjāb, im 15. Jahrhundert⁵⁶.

In der Gegenwart ist die Tagesliteratur der Jainas sehr bedeutend und bei der Größe ihres Umfangs kaum überschaubar. Eine Reihe von Zeitungen und Zeitschriften in den verschiedensten Sprachen suchen ihre Interessen wahrzunehmen. Ich nenne hier nur die wichtigsten. Die Digambaras unterhalten eine Reihe von Blättern: die in Surat erscheinende Monatsschrift „Digambara Jain“ mit Aufsätzen in mehreren Sprachen, die „Hindi Jain Gazette“, den „Jain Mitra“ und die Frauenzeitschrift „Jain Nārī Itikārī“. Offizielles Organ der Interessenvertretung der Shvetāmbaras ist der hauptsächlich Aufsätze in Gujarātī

enthaltende „Shrî Jain Shvetâmbar Kânpharans Harald“ (Conference Herald); andere ihrer Blätter sind das in Benares herausgegebene „Jain Shâsan“ und der „Jain Dharm Prakâsh“. Die Sthânakavâsis geben einen „Conference Prakâsh“ und eine Monatsschrift „Jain Hitecchi“ heraus. Die Central Jain Library in Arrah, welche der Mittelpunkt der Bestrebungen aller Richtungen sein will, läßt eine Monatsschrift „Jaina Siddhânta Bhâskara“ in der Hindi-Sprache in Kalkutta erscheinen. Die All-India Jaina Association veröffentlicht eine englische Monatsschrift „Jaina Gazette“ in Madrâs usw.

Neben diesen periodisch herauskommenden Schriften werden alljährlich noch eine Fülle von Flugschriften, Aufsätzen und Artikeln in den verschiedenen Teilen Indiens publiziert, welche zu aktuellen Fragen Stellung nehmen und diese vom Jaina-Standpunkte beleuchten.

III. Die Inschriften.

Eine besondere Stellung nehmen im Jaina-Schrifttum die Inschriften ein, denn diese in Stein und Erz gegrabenen Denkmäler der Vergangenheit spiegeln gleichsam das gesamte literarische Schaffen in gedrängter Form wider. In Sanskrit, in Prākṛit und den verschiedenen arischen und dravidischen Volkssprachen berichten sie von Personen und Ereignissen von ephemerer wie historischer Bedeutung, überliefern sie uns Legenden und Gedichte in einfachstem wie in kunstvollstem Stil. Von der Mannigfaltigkeit des Inhalts der Inschriften vermag die Tatsache eine Vorstellung zu geben, daß man sogar Epen und panegyrische Dramen auf Steinplatten eingemeißelt hat!

Die meisten Inschriften finden sich an Kultbildern, Tempeln und Heiligtümern. Sie überliefern der Nachwelt die Daten von Schenkungen, die Namen von frommen Donatoren, deren Stammbaum und Taten. Andere sind der Erinnerung an verstorbene Fürsten und Große, vornehme Frauen, Heilige, Asketen und Nonnen geweiht oder verewigen Geschehnisse, die als wichtig genug angesehen wurden, um kommenden Geschlechtern übermittelt zu werden.

Die Form, in welcher die Inschriften zu uns sprechen, ist sehr verschieden; manche fassen sich kurz und sachlich, in anderen erhebt sich die Sprache zu dichterischer Höhe und prunkt mit all den Schmuckmitteln der Rede, die von den Poetikern gelehrt werden.

Zumeist beginnen die Jaina-Inschriften mit Segensworten wie „Om! Svasti! Shrī!“, mit einem Lobpreis der Jaina-Lehre oder mit

Worten der Verehrung an die Tirthankaras oder einen von ihnen. Den Beschluß machen dann wieder ähnliche Formeln oder der fromme Wunsch: „Möge der ganzen Welt Heil widerfahren!“. Zuweilen findet sich am Ende auch ein Fluch, der gegen den ausgesprochen wird, der sich beispielsweise widerrechtlich das einem Tempel gestiftete Land aneignen würde; einem solchen Verbrecher wird gewünscht: „Möge er 60 000 Jahre lang als Wurm geboren werden.“

Eine besondere Note erhalten viele Inschriften durch die „Prashastis“ (Eulogien), in welchen hervorragende Männer oder Frauen in überschwänglicher Weise verherrlicht werden. Diese Prashastis sind zumeist in überaus kunstvoller Sprache abgefaßt und schwelgen in echt orientalischer Weise in Bildern und Vergleichen. So heißt es von einem König, er sei ein Stirnjuwel seiner Dynastie, ein Ohring der Göttin der Rede, ein Mond, der die Wasser des Ozeans der Jaina-Lehre zum Schwellen bringe, eine Wunschkuh (der Freigebigkeit) für die Dichter, ein verheerendes Feuer für seine Gegner; von einer Fürstin wird gesagt, sie sei eine Spenderin des Glückes wie Lakshmi, eine Edelsteinmine von Vorzügen, ein Siegesbanner des Liebesgottes, ein rasender Elefant für die anderen Gemahlinnen ihres Gatten, und von einem Asketen heißt es, seine Füße würden selbst von den Göttern verehrt, durch seine Heiligkeit mache er die Welt zu einem segensreichen Wallfahrtsort, seine Rede sei den Ohren angenehm wie das Fächeln mit Yakwedeln, und sein himmelanstrebender Ruhm vermische sich mit den Strahlen des Mondes.

Oft finden sich derartige Prashastis als Epitaphien an den Stätten, welche die sterblichen Überreste frommer Laien oder Asketen umschließen, zumal solcher, die den selbstgewählten Hungertod starben. Manche Grabschriften verzichten jedoch auf die vielen schmückenden Beiworte und begnügen sich damit, davon Kunde zu geben, daß der Mönch X oder die Nonne Y ihren irdischen Wohnsitz mit dem Himmel vertauscht habe.

In ihrer würdigen Einfachheit wirken manche Epitaphe besonders schön, wenn auf ihnen allgemeine Gedanken über die Vergänglichkeit alles Irdischen in dichterischer Form zum Ausdruck gebracht werden.

Als Beispiel stehe hier am Schluß die Grabschrift des Mönches Nandisena in Shravana Belgola:

„Schnell vergehend wie der Regenbogen, wie der Blitz und wie des
Taus Wolke —

Das Geschenk der Schönheit und des Reichtums und der Lust und
Macht, wem ist es sicher?

Soll ich — strebend nach dem Höchsten — haften an der Welt? so
sprechend ward zum Mönche

Und gewann den Himmel als der Tugend höchsten Lohn der Büsser
Nandisena.“

VIERTER ABSCHNITT.

LEHRE.

Vorbemerkungen.

Die Lehre der Jainas, soweit sie uns aus ihren maßgebenden Schriften bekannt ist, unterscheidet sich von denen der meisten anderen Religionen in einem sehr wesentlichen Punkte: sie hat anscheinend keine eigentliche Entwicklung durchgemacht. Im Hinduismus erhielt die Religion der Veden und Upanishaden eine ganz veränderte Gestalt unter dem Einfluß der Offenbarungen des Kali-Zeitalters, der Purânas, Âgamas und Tantras; im Buddhismus tauchten neue Sûtras auf und verkündeten die Heilslehre des „Großen Fahrzeuges“, durch welche die im Tripitaka enthaltenen Verkündigungen des Buddha ergänzt und vervollkommenet werden sollten; im katholischen Christentum erfuhr das geschriebene Wort Gottes durch die kirchliche Überlieferung und die kirchliche Glaubensregel seine sukzessive Anpassung an die Bedürfnisse der Gläubigen, — im Jainismus aber ist das Dogma zu allen Zeiten dasselbe geblieben. Die Vorstellungen, welche dem voll ausgebildeten System von heute eigen sind, finden sich in allem Wesentlichen bereits in den ältesten literarischen Urkunden vor, die uns von den Anschauungen der Jainas Kunde geben. Diese Tatsache, die allen Forschern auf diesem Gebiet aufgefallen ist, läßt sich schwer erklären. Die Jainas selbst erblicken in ihr natürlich einen Beweis für die Unübertrefflichkeit ihrer Lehre, die im Gegensatz zu anderen allein dem Wandel der Zeiten Trotz bot, und für die Genauigkeit der Überlieferung, die das überkommene Erbgut rein und unentstellt bewahrte.

Für uns ist die Lösung des Problems schwieriger. Wir können nur annehmen, daß die Ausbildung und Entwicklung des Dogmas in einer Zeit vor sich gegangen ist, aus der wir keine Dokumente besitzen, daß es bereits in den ältesten Schriften, die auf uns gekommen sind, im wesentlichen abgeschlossen war. Da die beiden Konfessionen der Shvetâmbaras und Digambaras in allen die Hauptpunkte des Systems betreffenden Anschauungen völlig miteinander übereinstimmen, muß es als sicher gelten, daß die Lehre schon vor dem großen Schisma, das zu Beginn unserer Zeitrechnung eintrat, im wesentlichen in der Form bestand, wie sie uns heute vorliegt. Man kann aber mit H. Jacobi¹ noch weiter gehen und behaupten, daß sich schon seit der Zeit Bhadrabâhus (um 300 v. Chr.) wenig in der Lehre verändert haben kann, da die Shvetâmbaras ihn als Verfasser vieler autoritativer Werke anführen und er auch bei den Digambaras im höchsten Ansehn steht. Ob und inwieweit sich die Lehre Bhadrabâhus über die Mahâvîras hinaus entwickelt hat, läßt sich nicht entscheiden, ein Grund dagegen, daß die Hauptpunkte der Dogmatik in ähnlicher Form schon von Mahâvîra gelehrt wurden, läßt sich nicht anführen. Es besteht daher m. E. keine Veranlassung, an einschneidende Veränderungen im Dogma zu glauben, so daß damit die Jaina-Tradition, nach welcher das System bereits in nuce von Mahâvîra verkündet worden sein soll, als zu Recht bestehend anerkannt werden kann. Wenn die Überlieferung weiter behauptet, Mahâvîra habe die Lehre nicht erfunden, sondern von dem 250 Jahre vor ihm lebenden Pârshva übernommen und zeitgemäß umgestaltet, so läßt sich hierfür zwar kein positiver Beweis erbringen, doch spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieser Ansicht etwas Tatsächliches zugrunde liegt. Die Beschaffenheit der Lehre selbst stützt jedenfalls diese Annahme, weil der altertümliche Charakter ihres Grundgedankens — daß das Karma von materiellen Partikeln in der Seele hervorgerufen werde — die Hypothese rechtfertigt, daß sie bis in das 8./9. Jh. v. Chr. zurückgeht. Man wird deshalb annehmen dürfen, daß die Lehre, welche im folgenden zur Darstellung gelangen soll, in ihrem Kern bereits um 800 v. Chr. aufgestellt wurde, daß sie etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung im

großen und ganzen bereits in der heutigen Gestalt vorlag und daß sie in den seitdem beinahe verflossenen zwei Jahrtausenden in vielen Einzelheiten weiter ausgestaltet und neu formuliert worden ist, jedoch keine einschneidenden Veränderungen durchgemacht hat².

Die Ursache dieses in seiner Art bemerkenswerten Phänomens ist wohl in der Beschaffenheit der Lehre selbst zu suchen. So schreibt H. Jacobi: „Der Grund für die Konservierung der alten Lehre scheint mir der zu sein, daß ihre Ideen und Termini mit denen der späteren Philosophie inkommensurabel waren, also von letzterer nicht beeinflußt werden konnten. Sie war gewissermaßen versteinert und wurde in dem Zustande von Generation zu Generation unverändert überliefert. Die Philosophie der Jainas ist wie eine tote Sprache: sie wird gelernt und gebraucht, aber sie kann sich nicht weiterentwickeln.“²

Der starre Charakter der Jaina-Lehre kommt einer Darstellung derselben außerordentlich zugute. Er macht es möglich, ein in allen Hauptpunkten vollständiges Bild derselben zu entwerfen, das in allem Wesentlichen auf das Jainatum der Vergangenheit wie der Gegenwart in gleicher Weise zutrifft und das nichts von seinem Wert dadurch verliert, daß einzelne Züge bei den Schriftstellern der verschiedenen Zeiten, Gegenden und Richtungen in etwas anderer Form gefaßt worden sind.

Die alle Gebiete der Jaina-Dogmatik gleichmäßig umfassende Darstellung, die im folgenden versucht wird, erhebt den Anspruch, als eine quellenmäßige Wiedergabe der Hauptlehren aller heutigen Jainas zu gelten. Wie das Literatur-Verzeichnis zeigt, sind für dieselbe sowohl Shvetāmbara- wie Digambara-Werke aus alter und neuer Zeit benutzt worden. Der Umstand freilich, daß mir weit mehr Quellen der weißen Kirche zur Verfügung standen, brachte es mit sich, daß die Anschauungen der Shvetāmbaras in erster Linie zugrunde gelegt und die Abweichungen der „Luftgekleideten“, soweit sie mir bekannt geworden sind, erst an zweiter Stelle erwähnt wurden.

Für meine Darstellung ist mir vor allem Umāsvātis „Tattvārthādhigama-Sūtra“ und seine Übersetzung durch H. Jacobi von hervorragendem Nutzen gewesen; an letztere habe ich mich auch in der

Wiedergabe der Termini technici soweit als möglich angeschlossen. Die Abschnitte „Metaphysik“ und „Ethik“ beruhen zum Teil auf den Ergebnissen meiner 1915 erschienenen Dissertation „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas“; einige Kapitel des seit Jahren vergriffenen Werkes habe ich, z. T. in verkürzter und umgearbeiteter Form, meiner Darstellung einverleibt; für viele Einzelheiten, die in dem Rahmen des vorliegenden Buches übergangen werden konnten, sei der Leser auf jene Schrift verwiesen³. Der Abschnitt „Kosmologie“ schließt sich zum Teil an W. Kiefels umfassendes Buch „Die Kosmographie der Inder“ an, doch fand sich Gelegenheit, einige Einzelheiten zu berichtigen und nachzutragen. Neu ist die Darstellung der Welt-historie und Hagiographie, welche bisher niemals in vollständiger Weise versucht worden ist; ihr liegen namentlich Vinayavijayas „Lokaprakâsha“ und Hemacandras „Trishashti-shalâkâ-purusha-carita“ zugrunde sowie eine Reihe anderer Schriften, auf die bei geeigneter Gelegenheit in Anmerkungen hingewiesen werden wird.

A. Erkenntnislehre.

I. DIE ERKENNTNISQUELLEN.

Zweck und Ziel aller Philosophie ist es, so lehren die Jainas, ein Wissen zu vermitteln, das uns unsere wahre Stellung inmitten des Weltgeschehens erkennen lehrt und uns dadurch in den Stand setzt, das, was für uns gut ist, zu erreichen und das Schlechte zu meiden. Die Voraussetzung für die Erlangung dieses Wissens ist eine Prüfung der Mittel, welche uns dazu verhelfen, dasselbe zu erwerben. Richtige Erkenntnisse können erlangt werden auf direktem oder indirektem Wege⁴.

Unmittelbar (pratyaksha) werden Erkenntnisse gewonnen mit Hilfe der fünf Sinne und des Denkorgans, oder ohne Benutzung dieser Medien durch die Seele selbst vermöge der ihr innewohnenden transzendenten Kräfte. Die erste Art, sich Erkenntnisse zu eigen zu machen, findet sich bei allen Wesen in der Welt, die letztere nur bei besonders bevorzugten unter ihnen (Göttern, Asketen) sowie bei Siddhas, d. h. bei Vollendeten, die über alles Stoffliche erhaben sind.

Mittelbare (paroksha) Erkenntnisse erhält man 1. durch Erinnerung (Smṛiti), 2. durch Wiedererkennung (Pratyabhijñāna), 3. durch Schlußfolgerung (Anumāna) mit Hilfe eines fünfgliedrigen Syllogismus wie des folgenden: Auf dem Berg ist Feuer, weil der Berg raucht, denn wo es raucht, ist Feuer vorhanden, wie in einer Küche; auf dem Berge raucht es, folglich ist auf ihm Feuer⁵. 4. durch glaubwürdige Mitteilung (Āgama) von Personen oder Schriften.

Eine vollkommene und restlose Erkenntnis aller Dinge ist nur für den Allwissenden (Kevali) möglich, d. h. für den, dessen Seele durch gänzliche Loslösung von allen sie beengenden materiellen Faktoren

ungebunden an äußere Hilfsmittel alles direkt zu erfassen vermag. Für alle anderen Wesen ist die einzige Quelle für alles, was ihren Sinnesorganen und ihrem reflektierenden Denken verborgen bleibt, das, was ihnen ein Allwissender mitgeteilt hat. Da in der Gegenwart in unserem Weltteil keine Allwissenden vorhanden sind, die eine vollständige Lösung der Rätsel von Welt und Leben zu geben vermöchten, ist man auf das angewiesen, was Allwissende in früherer Zeit verkündet haben. Ihre Lehren liegen in den Heiligen Schriften des Jainaglaubens vor, die somit als die höchste Autorität in allen Weltanschauungsfragen anzusehen sind. Diese „Āgamas“ sind also nicht zeitlose Offenbarungen eines persönlichen oder überpersönlichen Wesens, das die Welt schafft, regiert und zerstört, sondern die Mitteilungen von vollendeten Meistern, die hier auf Erden durch die Reinheit ihres Wandels alle Unwissenheit, die ihren Geist verhüllte, entfernt haben. Die kanonischen Texte sind somit gleichsam Dokumente von Erkenntnissen, deren Autorität sich gründet auf die moralische Vollkommenheit ihrer Urheber, Urkunden, deren absolute Richtigkeit nachgeprüft und bestätigt werden könnte von jedem Wesen, das durch seine geistige Entwicklung zu einer gleich hohen Stufe der Vollendung geführt wird.

Der Umstand, daß die Jainas als Quelle ihrer Lehre die durch die Jahrhunderte überlieferten Anschauungen von Allwissenden früherer Zeiten betrachten, gibt ihrer Philosophie einen streng dogmatischen Charakter. Alle in den Heiligen Schriften übermittelten Lehrsätze gelten als unbedingte Wahrheiten, an denen nicht gerüttelt werden darf. Die Aufgabe aller Philosophie kann es deshalb nur sein, die auf uns gekommenen Aussprüche der allwissenden Meister zusammenzufassen, zu erklären und wenn nötig zu ergänzen.

Da die Gültigkeit der ganzen Jaina-Lehre letzten Endes auf der Annahme beruht, daß es allwissende Menschen gegeben habe, ist dieser Punkt ihrer Dogmatik stets das Ziel heftiger Angriffe brahmanischer Philosophen gewesen. Mit großem Scharfsinn haben die Jainas es versucht, dieselben abzuwehren und ihre These zu begründen. Ausgehend von der Anschauung, daß die Seele an sich erkennend sei, suchen sie darzutun, daß diese Erkenntnisfähigkeit allumfassend sein müsse, so-

bald alle sie einengenden Hindernisse, wie materielle Hüllen, Verblendung und Leidenschaft dahingefallen sind. Denn wie könne Feuer aufhören, Brennstoffe zu verbrennen, wenn nichts vorhanden sei, es aufzuhalten?

II. ONTOLOGIE UND DIALEKTIK.

In der indischen Philosophie, wie in der Philosophie überhaupt, stehen einander zwei ontologische Grundanschauungen gegenüber: für die eine ist nur die beharrende Substanz wahrhaft seiend, alle an dieser zutagetretenden Veränderungen sind nur unwesentliche Erscheinungen, die das Wesen der Substanz nicht berühren. Die entgegengesetzte Lehre besagt: wirklich sind nur die Eigenschaften, die wir an einem Dinge wahrnehmen; eine unveränderliche Substanz, die ihnen zugrunde liegt, gibt es nicht, denn nichts ist bleibend in der Welt, alles ist vergänglich und darum wesenlos.

Die erste dieser beiden Anschauungen (die uns an die des Parmenides erinnert) ist die der Upanishaden und der auf ihr fußenden Philosophie des orthodoxen Brahmanismus, des Vedânta. Sie wird aufs schärfste charakterisiert in der berühmten Stelle Chândogya-Upanishad VI, 1, 3, wo Âruni zu seinem Sohne Shvetaketu sagt:

„So wie durch einen Tonklumpen alles erkannt wird, was aus Ton besteht, alle Umwandlung ist nur eine an Worte sich klammernde Bezeichnung, Ton nur ist in Wahrheit vorhanden — derart, mein Lieber, ist diese Lehre.“

Genau entgegengesetzt ist die Lehre des Buddha (die man mit gewisser Einschränkung zu der des Heraklit in Parallele stellen könnte). Für ihn existiert kein beharrendes Sein, sondern nur ein Werden, kein Wesen, sondern nur Daseinselemente, die sich gleichzeitig zusammengefunden haben. Eine klare Darstellung dieser Anschauungen gibt das im Samyutta-Nikâya 5, 10 überlieferte Gespräch zwischen der Nonne Vajirâ und Mâra, dem Bösen. Als Mâra, um die fromme Frau in Furcht zu versetzen, ihr die Frage stellt, woher das Wesen stamme und wo es vergehe, sagt sie die Sprüche:

„Was verstehst du unter ‚Wesen‘? Mâra, du bist in einem Irrtum

befangen! Es gibt nur ein Bündel von Gestaltungen, ein Wesen gibt es nicht. Denn wie da, wo gewisse Teile zu einem Ganzen verbunden sind, das Wort ‚Wagen‘ gebraucht wird, so gebraucht man das Wort ‚Wesen‘ dort, wo sich die fünf Gruppen der Elemente des leiblich-geistigen Seins vereinigt haben.“

Der Jainismus sucht zwischen den Anschauungen des Vedānta und des Buddhismus zu vermitteln; er erklärt beide für in gewissem Umfange berechtigt, in ihrer extremen Übertreibung aber für einseitig und darum unzulänglich. Er stellt deshalb beiden seine Lehre vom relativen Pluralismus (Anekāntavāda) gegenüber, indem er lehrt, in jedem Wesen sei etwas Bleibendes und etwas Wandelbares vorhanden. An einem Topf z. B. sind unvergänglich die materiellen Atome, aus denen er besteht; seine Gestalt, seine Farbe und seine anderen Eigenschaften hingegen entstehen und vergehen. Bei dieser Betrachtungsweise, die die Dinge, wie sie sich der allgemeinen Erfahrung darstellen, zum Gegenstand ihrer Erwägungen macht, haben alle Aussagen, die über etwas gemacht werden, natürlich nicht absoluten, sondern nur relativen Wert und gelten deshalb nur unter bestimmten Bedingungen und mit gewissen Einschränkungen.

Die Zahl der Standpunkte, von denen aus ein Ding angesehen werden kann, ist sehr groß. Von den Jainas werden 7 Hauptarten von diesen unterschieden, die sog. „Nayas“, d. h. Arten, ein Ding zu betrachten oder darzustellen, indem man eine Seite an ihm hervorhebt, die anderen aber nicht berücksichtigt. Die vier ersten Nayas beziehen sich auf Vorstellungen, die drei letzten auf Worte.

1. Naigama-naya betrachtet einen Gegenstand, ohne zwischen seinen generellen und spezifischen Eigenschaften zu unterscheiden; bei einem Mango wird also nicht nur das, was für ihn allein charakteristisch ist, sondern auch das, was er mit anderen Früchten gemeinsam hat, in Betracht gezogen.

2. Sangraha-naya zieht nur die generellen Eigenschaften eines Dinges in Betracht, berücksichtigt aber nicht die spezifischen.

3. Vyavahāra-naya beachtet nur die spezifischen Eigenschaften eines Gegenstandes, ohne sich um die generellen zu kümmern.

4. Rijusûtra-naya betrachtet ein Ding, wie es augenblicklich ist, ohne den Zustand in Erwägung zu ziehen, den es früher gehabt hat oder in Zukunft haben wird.

5. Sâmprata-naya berücksichtigt bei einem Wort nur dessen konventionelle Bedeutung, ohne die Ableitung desselben in Betracht zu ziehen (die Worte jîva, âtmâ, prâna werden als gleichbedeutend gebraucht, obwohl ihre etymologische Herleitung eine verschiedene ist).

6. Samabhirûdha-naya unterscheidet bei synonymen Worten genau entsprechend ihrer etymologischen Ableitung.

7. Evambhûta-naya betrachtet ein Wort im Hinblick darauf, ob an dem Gegenstand, den es bezeichnet, auch die durch die Ableitung geforderten Eigenschaften hervortreten, z. B. an dem Gott Shakra (Indra) die Kraft (Shakti), von welcher sein Name etymologisch hergeleitet sein soll.

Durch falsche Anwendung eines jeden dieser Nayas gelangt man zu Trugschlüssen. Die einseitige Betonung eines dieser sieben Standpunkte soll, nach den Jainas, die Entstehung der verschiedenen falschen philosophischen Systeme *) zur Folge gehabt haben, denen gegenüber der Jainismus, als alle 7 Nayas in der richtigen Weise miteinander kombinierend, als die Wahrheit dasteht, die das, was die anderen Systeme an teilweise Richtigem enthalten, in sich vereinigt, sich jedoch von allen falschen Einseitigkeiten frei hält.

Die Lehre, daß ein Gegenstand von den verschiedensten Standpunkten aus betrachtet werden kann und daß man daraufhin zu den verschiedensten Aussagen über ihn gelangt, findet einen charakteristischen Ausdruck in dem sog. „Syâdvâda“, der eigenartigen dialektischen Methode der Jainas, welchem von ihnen eine so hohe Bedeutung beigelegt wird, daß sie ihr ganzes religiös-philosophisches System nach ihm nennen.

Nach dem Syâdvâda gibt es sieben Arten von Aussagen, die gemacht werden können :

*) So stellt das Nyâya-Vaisheshika-System eine einseitige Durchführung des 1., der Vedânta eine solche des 2., der Materialismus eine solche des 3., der Buddhismus eine solche des 4. Naya dar.

1. syâd asti „etwas ist“ — von einem Standpunkt aus; z. B. der Topf ist da.

2. syân nâsti „etwas ist nicht“ — von einem andern Standpunkt aus; z. B. ein Topf ist nicht.

3. syâd asti nâsti „etwas ist und ist nicht“ — von einem dritten Standpunkt aus.

4. syâd avaktavya „etwas ist unbeschreibbar“ — von einem vierten Standpunkt aus.

5. syâd asti cāvaktavya „etwas ist und ist unbeschreibbar“ — von einem fünften Standpunkt aus.

6. syân nâsti cāvaktavya „etwas ist nicht und ist unbeschreibbar“ — von einem sechsten Standpunkt aus.

7. syâd asti ca nâsti cāvaktavya „etwas ist und ist nicht und ist unbeschreibbar“ — von einem siebenten Standpunkt aus.

Das Wort syât, mit dem jede dieser Aussagen beginnt, heißt eigentlich „es möchte sein“ und soll die Relativität des Urteils ausdrücken. Es steht also, wie die Jainas sagen, für „kimcit“, was man etwa mit „in gewissem Sinne“ wiedergeben kann. Der Syâdvâda soll zeigen, daß einander widersprechende Aussagen über etwas zu gleicher Zeit richtig sein können, daß es überall aber auf den Standpunkt ankommt. So erscheint es z. B. auf den ersten Blick ausgeschlossen, daß ein Mensch zugleich Vater und Sohn sei, und doch liegt dies durchaus im Bereich der Möglichkeit, indem er nämlich im Verhältnis zu A ein Vater, im Verhältnis zu B ein Sohn ist. Durch Anwendung des Syâdvâda suchen die Jainas darzutun, daß kein bejahendes oder verneinendes Urteil absolute Geltung hat, sondern nur in begrenztem Sinne richtig ist, weil es stets auf die Beziehung ankommt, in der es zu etwas anderem gebraucht wird⁶.

III. DIE WAHRHEIT UND IHRE ÜBERMITTELUNG.

Alle philosophischen Systeme enthalten, den Jainas zufolge, einen Kern von Wahrheit; die einseitige und willkürliche Art und Weise, in der sie das, was wahr an ihnen ist, behandeln, und der Umstand, daß

sie dieses mit allerlei Falschem vermischen, hindert sie jedoch daran, die volle Erkenntnis zu erreichen. Jene findet sich vielmehr nur im Jainismus, weil dieser allein

1. von allwissenden Meistern seinen Ausgang nahm,
2. in Disputationen nie widerlegt wurde, weil er unwiderlegbar ist,
3. durch keine Art der Erkenntnis, mag diese mittelbar oder unmittelbar, durch irgendeine Art von Wahrnehmung, Schlußfolgerung oder Überlieferung erlangt sein, verändert wird,
4. alle Dinge ihrer wahren Natur nach zureichend erklärt,
5. Wesen aller Art, von den Göttern bis herab zu Pflanzen und Elementarwesen moralisch fördert und ihnen Gutes erweist,
6. so machtvoll ist, daß er alles Falsche zu zerstören vermag.

Kraft dieser seiner Eigenschaften ist der Jainismus allein fähig, die Rätsel von Welt und Leben befriedigend zu erklären und die im Kreislauf ewigen Daseinswechsels umherirrenden Seelen zu erlösen. Das eifrige Studium weiser Lehren und die strikte Befolgung bestimmter ethischer Vorschriften läßt den Berufenen schließlich in den Besitz der drei Edelsteine (Triratna) gelangen, die das höchste Gut sind, welches die Welt aufzuweisen hat, in den Besitz des rechten Wissens, des rechten Glaubens und des rechten Wandels.

Die Form, in welcher die Jaina-Lehre von ihren Verkündigern verbreitet wird, ist nach Art und Gelegenheit sehr verschieden und richtet sich naturgemäß ebenso sehr nach der Qualität des Lehrers wie nach der Auffassungsgabe der Hörer oder Leser. Während der einfache Mönch, der in den Straßen einer Stadt oder im Gemeindehause auf philosophisch wenig geschulte Laien wirken will, in volkstümlichem Tone spricht und seiner Predigt nach Möglichkeit erbauliche Legenden und packende Anekdoten einflieht, geht der in allen Zweigen der Logik und Dialektik erfahrene Meister mit dem ganzen Rüstzeug der indischen Scholastik vor, wenn er bei den in Indien so sehr beliebten Redekämpfen die Jaina-Dogmen systematisch darstellen, philosophisch begründen und gegen gegnerische Anschauungen verteidigen will. Die der Darlegung der Jaina-Lehre gewidmeten Schriften folgen diesem Beispiel, auch hier finden wir eine ganze Skala von verschieden-

artigen Bearbeitungen, vom populären Traktätchen bis zum tiefgründigen, wissenschaftlichen Lehrbuch. Trotz der großen Divergenzen nach Gestalt und Ausdruck, die zwischen den einzelnen Werken, ihrer Bestimmung entsprechend, bestehen, wird doch in den meisten von ihnen, wenn sie die Jaina-Dogmen im Zusammenhange behandeln, nach demselben Schema vorgegangen. Zunächst werden die Grundwahrheiten besprochen und wieder in Unterklassen zergliedert. Zur Erläuterung werden dann bei sich bietender Gelegenheit in engerer oder weiterer Beziehung stehende Dinge herangezogen. Der Erleichterung des Verständnisses dient weiterhin die ausführliche Behandlung jeder Einzelheit nach bestimmten, schematisch festgelegten Gesichtspunkten, welche alles Gesagte erläutern und begrenzen. Vier derartige Gesichtspunkte sind: Benennung (Nâma), Darstellung (Sthâpanâ), Substanz (Dravya) und Akzidenz (Bhâva). Eine Seele (Jîva) z. B. wird unter den folgenden Gesichtspunkten angesehen: Nâma-jîva ist das, was als Seele benannt wird, Sthâpanâ-jîva ist das, was als Seele figürlich dargestellt oder nachgebildet wird, Dravya-jîva ist die Seele an sich, ohne Rücksicht auf ihre veränderlichen Zustände, Bhâva-jîva ist die Seele im Hinblick auf ihren jeweiligen Zustand. Eine andere Betrachtungsweise legt die folgenden 6 Gesichtspunkte zugrunde: Begriff, Abhängigkeit, Entstehungsgrund, Örtlichkeit, Zeitdauer, Einteilung. H. Jacobi sagt hierüber: „Dies erinnert an das alte ‚quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando‘. Man fragt also z. B.: was ist rechter Glaube, wem kommt er zu, wie entsteht er, wo ist er lokalisiert, wie lange dauert er, welche Unterarten hat er.“¹ Mitunter findet auch die Erörterung nach den folgenden 8 Gesichtspunkten statt, die allerdings zum Teil schon in den vorhergenannten enthalten sind: Existenz, Zahl, Ort, Extension, Zeitdauer, Unterbrechung, Zustand, Mehr oder Weniger.

So zweckmäßig die bei den Jaina-Philosophen übliche Darstellungsart auch für indische Leser sein mag — dem mit der indischen Denkweise nicht vertrauten Abendländer bietet sie große Schwierigkeiten. Der im folgenden unternommene Versuch, den wesentlichen Inhalt der heute maßgebenden Lehrbücher der Jaina-Dogmatik wiederzugeben,

durfte sich aus diesem Grunde nicht sklavisch an die bei den indischen Autoren gebräuchliche Anordnung des Lehrstoffes halten, sondern mußte bemüht sein, ihn in eine den europäischen Bedürfnissen mehr entsprechende Form zu bringen. Das bei jeder Darstellung der Jaina-Philosophie angewandte Prinzip, die Begriffe der Reihe nach aufzuführen und zu erklären und dann in ihre Unterarten zu zerlegen, war hingegen beizubehalten, so trocken es uns auch erscheinen mag; denn hier handelt es sich nicht um eine zufällige Gestaltungsform des Denkens, sondern hier spricht sich der Geist der Jaina-Philosophie selbst aufs deutlichste aus, der Geist einer allumfassenden Systematik, die alle Erscheinungen in Welt und Überwelt begrifflich zu erfassen, einzuteilen und zu zerlegen trachtet.

B. Metaphysik.

I. DIE GRUNDWAHRHEITEN.

Der gesamte Inhalt der Jaina-Lehre wird von den Dogmatikern zusammengefaßt in 7 Begriffen, welche die Grundwahrheiten (Tattva oder Padârtha) genannt werden. Diese sind:

1. Jiva, die Seele,
2. Ajiva, das Ungeistige,
3. Âstava, Influenz,
4. Bandha, Bindung,
5. Samvara, Abwehr,
6. Nirjarâ, Tilgung,
7. Moksha, Erlösung.

Die 7 Grundwahrheiten werden von den Digambaras in dieser Weise aufgezählt; die Shvetâmbaras nehmen hingegen 9 Grundwahrheiten an, nämlich außer den genannten noch Punya (Verdienst) und Pâpa (Schuld), welche bei ihnen an 3. und 4. Stelle stehen. Die Digambaras rechnen diese beiden Begriffe nicht als besondere Kategorien, sondern betrachten sie als in den folgenden enthalten.

Das Wesen der einzelnen Grundwahrheiten wird sich aus der im folgenden versuchten ausführlichen Darstellung der Jaina-Metaphysik und Ethik ergeben. Der Übersichtlichkeit halber und um die Verknüpfung der einzelnen Grundwahrheiten aufzuzeigen, sei hier jedoch eine kurze Erklärung vorausgeschickt, die zugleich einen Einblick in Disposition und Darstellungsweise der meisten Jaina-Schriften gewähren soll.

In der Welt gibt es zwei Gruppen von ewigen und unzerstörbaren Entitäten: 1. das Geistige (Jīva), d. h. die unendlich vielen, immateriellen, mit Bewußtsein begabten Seelen, und 2. das Ungeistige (Ajīva), d. h. die Substanzen Raum, Regung, Hemmung (d. h. die Medien der Bewegung und Ruhe), Zeit und Stoffe.

Unter der Einwirkung des Ungeistigen, nämlich der Stoffe, verlieren die Seelen die ihnen eigentümlichen Vollkommenheiten und erhalten eine Reihe von neuen, ihrem wahren Wesen fremden Eigenschaften; aus verschiedenen Ursachen strömt in sie Stoff hinein (Āsrava) und verbindet sich mit ihnen (Bandha).

Die schädliche Wirkung der Stoffe, die Schicksal und Wiedergeburt einer Seele bestimmen, kann durch geeignetes moralisches Verhalten bekämpft werden; das Eindringen neuer Stoffe in die Seele läßt sich hemmen (Samvara), und die bereits in ihr enthaltenen lassen sich vernichten (Nirjarā). Wenn sich die Seele vom Einfluß des Stoffes vollständig befreit hat, so ist damit das Endziel alles irdischen Strebens, die Erlösung (Moksha) erreicht worden.

II. DIE SUBSTANZEN.

Substanzen (Dravya) sind ewige Entitäten, welche bestimmte, unveränderliche Eigenschaften besitzen und an welchen sich akzidentielle, veränderliche Zustände (Paryāya) verschiedener Art entfalten können.

Die Substanzen zerfallen in zwei Gruppen: in geistige (jīva) und ungeistige (ajīva).

1. Jīva, die Seele.

Seelen sind unerschaffene, unvergängliche, immaterielle, erkennende, tätige und genießende Wesenheiten und in unendlich großer Zahl vorhanden. Jede Seele ist eine von allen anderen unabhängige, individuelle Einheit, kann aber mit anderen Seelen und mit anderen Substanzen in Verbindung treten. Eine jede ist an sich von Natur aus im Besitz des vollkommenen Wissens, des vollkommenen Glaubens, des vollkommenen sittlichen Verhaltens; sie hat unbeschränkte Energie und unendliche Seligkeit, völlige Körperlosigkeit und Ranggleichheit mit allen andern Seelen. Ihre Bewegung ist geradlinig nach oben gerichtet.

Diese angeborenen Eigenschaften der Seele treten bei ihr nur in Erscheinung, wenn sie von allen fremden Einflüssen unabhängig ist. Dies ist nur bei einer kleinen Zahl aller existierenden Seelen der Fall. Die meisten Seelen können ihre natürlichen Qualitäten nicht entfalten, weil diese durch ein fremdes, ihnen nicht angehöriges Element ganz oder teilweise unwirksam gemacht werden. Dieses fremde Element ist etwas Ungeistiges (ajīva).

2. Ajīva, das Ungeistige.

Außer den Seelen gibt es noch fünf Substanzen, die gleich diesen ewig und unzerstörbar sind, sich von ihnen jedoch darin unterscheiden, daß sie ungeistig sind. Diese sind: der Raum, die Medien der Bewegung und der Ruhe, die Zeit und der Stoff.

a. Ākāśa, der Raum.

Der Raum ist das Rezeptakulum aller Dinge, selbst aber in nichts anderem enthalten. Seine einzige Bestimmung ist die, Platz zu gewähren. Zum Unterschied von allen anderen Substanzen ist er nicht nur in der Welt, sondern auch außerhalb derselben, in der Nichtwelt (Aloka) vorhanden. Er besteht aus einer unendlichen Menge von Raumpunkten (Pradesha).

b. c. Dharma und Adharma, Regung und Hemmung.

Dharma und Adharma sind je eine Art von Äther. Sie sind die Medien der Bewegung und der Ruhe. Dies ist dahin zu verstehen, daß sie selbst keine Regung oder Hemmung hervorbringen, aber die Vorbedingungen für diese schaffen. Dharma wird deshalb mit dem Wasser verglichen, das die Voraussetzung dafür ist, daß ein Fisch schwimmt, Adharma mit dem Erdboden, dessen Vorhandensein es ermöglicht, daß ein Wanderer sich zur Ruhe legen kann. Sie nehmen den ganzen Weltraum ein und haben unzählig viele Raumpunkte.

Die Annahme zweier besonderer Substanzen Dharma und Adharma ist eine besondere Eigenschaft des Jainismus. Da beide Worte in dieser speziellen Bedeutung sonst im Sanskrit nicht vorkommen, haben die

Forscher, die sich zuerst mit der Jaina-Philosophie beschäftigten, ihre Bedeutung nicht verstanden und sie als „Tugend“ und „Laster“ gedeutet, was natürlich keinen Sinn gibt. Die richtige Erklärung, auf welche schon H. H. Wilson hingewiesen hatte, gab erst H. Jacobi, der auch die Ursache darlegte, welche die Jainas zur Aufstellung dieser beiden Substanzen geführt hat⁸.

d. Kāla, die Zeit.

Die Zeit bedingt die in anderen Substanzen vor sich gehenden Veränderungen, sie macht Neues alt und Altes neu. Ebenso wie der Stein, den der Töpfer unter seine Scheibe legt, die Bewegung derselben durch sein bloßes Vorhandensein erst ermöglicht, ohne sie zu verursachen, so unterstützt auch die Zeit durch ihr Dasein die Veränderungen, welcher die Substanzen unterliegen. Im höchsten Sinne ist sie ein Continuum ohne Anfang, ohne Ende, ohne Teile. Vom Standpunkt der gewöhnlichen Erfahrung aus betrachtet aber besteht sie aus unendlich vielen Momenten, von denen einer gegenwärtig ist, die anderen entweder der Vergangenheit oder der Zukunft angehören. Da sie im Gegensatz zu allen anderen Substanzen keine Raumpunkte (pradesha) besitzt, wird sie von manchen Jaina-Philosophen nicht zu den Substanzen (dravya) gezählt. Andere betrachten sie als eine Substanz, lehren aber, daß ihre unzähligen Atome gleich auf einem Haufen liegenden Juwelen in je einem Punkt des Weltraums nebeneinanderruhen, ohne je miteinander vermischt werden zu können⁹. Jedenfalls ist sie kein „Astikāya“, d. h. sie gehört nicht zu den Seinsklassen, die zählbare, unzählbare oder unendlich viele Raumpunkte einnehmen, wie der Jiva und die anderen vier ungeistigen Substanzen.

Die Jainas besitzen eine besondere Zeiteinteilung¹⁰. Die kleinste Zeiteinheit ist der Moment (Samaya), d. h. die Zeit, während welcher ein Atom sich bei langsamster Bewegung um seine eigene Länge fortbewegen kann. Unzählige Samayas bilden eine Āvalikā, 16 77 216 Āvalikās sind ein Muhūrta (48 Minuten). 30 Muhūrtas ergeben ein Ahorātra (Tag und Nacht), 15 Ahorātras einen Paksha (Halbmonat), 2 Pakshas einen Māsa (Monat), 2 Māsa einen Ritu (Jahreszeit), 3 Ritus

ein Ayana (Semester), 2 Ayana einen Samvatsara (Jahr). 8400000 Jahre sind ein Pûrvânga, 8400000 Pûrvângas ein Pûrva (also 8400000² Jahre). Es werden dann noch eine Reihe von großen Zeitmaßen angenommen, bis schließlich eine 77stellige Zahl erreicht worden ist. Darüber hinaus ist die Zeit nicht mehr bestimmbar, sondern nur noch durch Vergleiche vorstellbar. Die Zeit, welche erforderlich ist, um einen Kornbehälter von einem Yojana Durchmesser und Höhe, der mit zarten Härchen gefüllt ist, welche innerhalb von einer Woche neu wachsen, vollständig zu leeren, wenn alle hundert Jahre nur ein Härchen herausgenommen wird - - diese Zeit heißt „Palyopama“. 10 Kotikotis (1000000000000000) von Palyopamas sind ein „Sâgaropama“, 10 Kotikotis von Sâgaropamas eine „Utsarpini“ (aufsteigende Zeitperiode) oder, was sich gleich bleibt, eine „Avasarpini“ (absteigende Zeitperiode). Unendlich viele solcher in ständigem Wechsel einander folgenden auf- und absteigenden Zeitperioden bilden einen Pudgalaparâvarta.

e. Pudgala, der Stoff.

Der Stoff besteht aus einer unendlichen Vielheit von ganz kleinen, sinnlich nicht wahrnehmbaren und nicht weiter zerlegbaren Atomen (Paramânu). Während alle anderen Substanzen gestaltlos sind, hat jedes Atom einen bestimmten Geruch, einen bestimmten Geschmack, eine bestimmte Farbe und zwei bestimmte Fühlbarkeiten.

Der Geruch der Atome ist entweder gut oder schlecht, der Geschmack bitter, scharf, zusammenziehend, sauer oder süß (der salzige Geschmack gilt als eine Abart des süßen), die Farbe: schwarz, blau (grün), rot, gelb oder weiß, die Fühlbarkeit: schwer, leicht, weich, rauh, kalt, warm, klebrig oder trocken.

Ein Atom nimmt einen Raumpunkt ein. Es kann sich aber mit einem oder mehreren anderen zu einem Aggregat (Skandha) verbinden, welches dann zahlreiche, unzählige oder unendlich viele Raumpunkte umfaßt. Weil aber nur in grober Form vorkommende Stoffe undurchdringlich sind, können zahlreiche feine Atome auch in nur einem Raumpunkt enthalten sein.

Durch Verbindung von Atomen entstehen Aggregate feiner und

grober Art. Im Hinblick auf ihre Dichtigkeit werden 6 Arten von Stoffen unterschieden. Die Stoffe sind:

1. fein-fein (sūkshma-sūkshma) und deshalb unsichtbar, wie die Atome.

2. fein (sūkshma) und deshalb auch noch unsichtbar, wie die Karma-Stoffe.

3. fein-grob (sūkshma-sthūla), wie alle materiellen Dinge, welche gerochen, geschmeckt, gehört oder gefühlt, aber nicht gesehen werden können.

4. grob-fein (sthūla-sūkshma), wie Sonnenschein, Finsternis, Schatten, also Dinge, die man sehen, aber nicht fühlen kann.

5. grob (sthūla), wie Butter, Wasser, Öl, d. h. wie alles Flüssige, das, wenn es getrennt wird, von selbst sich wieder vereinigen kann.

6. grob-grob (sthūla-sthūla), wie Stein, Metall, kurz wie alles, was ohne Hinzutreten eines Dritten sich nicht wieder zusammenfügen läßt.

Stoffe haben eine bestimmte Form; dieselbe kann entweder so beschaffen sein, daß sie fest definiert werden kann (als rund, dreieckig, viereckig), oder sie läßt sich nicht genau beschreiben (wie die Form von Wolken usw.).

Eine Reihe von besonderen Zuständen können an Stoffen in die Erscheinung treten, wie warme Lichtausstrahlung (wie sie z. B. von der Sonne ausgeht) und kalte Lichtausstrahlung (wie sie der Mond, Juwelen, Leuchtkäfer usw. spenden), Finsternis, Schatten und Schall. Die Finsternis wird nicht als bloße Negation des Lichtes, sondern als etwas Stoffliches betrachtet¹¹. Der Schatten und jeder Reflex eines Körpers (im Spiegel, im Wasser usw.) gilt als etwas Materielles, er wird durch feine Stoffe hervorgerufen, die von einem Körper ausgehen. Der Schall wird von den Jainas als ein feiner Stoff aufgefaßt, nicht, wie von anderen indischen Philosophen, als eine Eigenschaft des Äthers (Raumes, Ākāsha). Er entsteht dadurch, daß Aggregate von Atomen gegeneinander gerieben werden. Es werden zwei Arten des Schalls unterschieden: Schall, der sprachliche Bedeutung hat, und Schall, der keine solche hat. Die erste Art zerfällt wieder in zwei

Klassen, nämlich in Schall, der durch Buchstaben ausgedrückt werden kann, und in Schall, der nicht durch Buchstaben ausgedrückt werden kann; zu dem letzteren werden die Töne gerechnet, welche Wesen mit 2, 3, 4 Sinnesorganen sowie Kevalis (erlöste Heilige) von sich geben. Der Schall, der keine sprachliche Bedeutung hat, wird entweder von menschlichen Wesen mit Hilfe von Instrumenten (von denen 4 Arten unterschieden werden) hervorgebracht, oder er entsteht in anderer Weise (wie z. B. Donner)¹².

Eine außerordentliche Bedeutung kommt dem Stoff vor den anderen ungeistigen Substanzen dadurch zu, daß er sich mit den Seelen verbinden und dadurch diese in ihrem Wesen vollständig zu verändern vermag. Der in eine Seele eingedrungene Stoff äußert sich als Karma, welcher für die Jaina-Philosophie grundlegende Begriff im folgenden ausführlich zu erörtern ist.

III. DAS KARMA.

Wie alle Inder teilen auch die Jainas den Glauben an das Karma, an die nachwirkende Kraft der Verschuldung und des Verdienstes. Ein Spruch sagt:

„Wer den guten oder schlechten Samen
In die Schicksalserde hat gestreut,
Wird auch gute oder schlechte Früchte
Wieder ernten in der Reifezeit.“¹³

Die auch anderen Religionen nicht fremde Vorstellung, daß der Mensch ernten müsse, was er gesät hat, verbindet sich in Indien seit alter Zeit mit der Lehre von der Seelenwanderung. Jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke hat einen Einfluß auf die Gestaltung des Schicksals ihres Urhebers. Da das gegenwärtige Leben nicht ausreichen würde, um den Menschen die Belohnungen und die Strafen zuteil werden zu lassen, die für seine guten oder bösen Werke fällig werden, erstreckt sich die Nachwirkung einer Handlung über den Tod hinaus, ja sie wird selbst zur Ursache einer neuen Existenz und bestimmt Wesen und Dauer derselben in allen Einzelheiten. Weil in jedem Dasein

genügend Taten vollbracht werden, die in einem neuen Leben gesühnt werden müssen, folgt jedem Tod eine Wiedergeburt in neuer Form; weil aber jedes Dasein selbst die Folge von früheren Taten ist, muß ihm ein anderes Leben vorangegangen sein. Daraus ergibt sich, daß jede Existenz nur ein Glied ist in einer langen Kette von Existenzen, die ihr vorhergehen und folgen, ohne Anfang und (unter gewöhnlichen Verhältnissen) ohne Ende. Die Anerkennung der Richtigkeit dieser Lehre setzt die Inder einerseits in den Stand, für die außerordentliche Verschiedenheit der körperlichen und seelischen Beschaffenheit aller Wesen, für ihre Lebensverhältnisse und ihr Schicksal eine plausible Erklärung in den Taten einer früheren Existenz zu finden; andererseits wirkt sie unzweifelhaft als ein starkes Motiv für die Führung eines sittlichen Wandels und läßt bei tiefveranlagten Naturen den Wunsch entstehen, allem Tun zu entsagen und dadurch die Erlösung aus dem Meer der Wiedergeburten zu finden.

Die philosophische Begründung der Karmalehre ist in den metaphysischen Systemen der Inder verschieden; die meisten Hindus betrachten das Karma als eine transzendente, unsichtbare Kraft (*adrishta*), welche gewissermaßen den die Seele umgebenden feinmateriellen Leib als ein unveränderliches moralisches Substrat auf seinen Wanderungen von einer Existenz zur anderen begleitet, ohne der in Wahrheit von allem Stofflichen unberührt bleibenden Seele anzuhaften. Die Jainas haben eine durchaus abweichende, völlig selbständige Auffassung. Nach ihnen ist das Karma etwas Materielles (*paudgala*), es läßt sich bestimmen als die sichtbar gewordene Wirkung von feinen Stoffen, die in die Seele eingedrungen sind. So wie eine Arzneipille, die jemand eingenommen hat, in seinem Innern bedeutsame Veränderungen hervorrufen kann, so beeinflußt auch die feine Karma-Materie, wenn sie die Seele infiziert, letztere in der mannigfaltigsten Weise.

Die Verbindung von Seele und Karma-Stoff ist ohne Anfang und findet im natürlichen Verlauf der Dinge nie ein Ende. Sobald eine Seele sich betätigt, dringen innerhalb des von ihr eingenommenen Raumes befindliche Korpuskeln in sie ein und kleben in ihr fest, wie Staubkörner an einem mit Öl beschmierten Körper. Die Durch-

dringung der Seele mit Stoffen ist so intensiv wie die Vereinigung von Milch und Wasser, von Feuer und Eisenkugel. Durch sie wird der Jīva vollständig umgestaltet; seine Erkenntnis wird verhüllt, seine Energie gehemmt, schlechte Triebe werden in ihm wach, und er wird mit einer Fülle von Eigenschaften behaftet, die seinem wahren Wesen fremd sind.

Mit großer Ausführlichkeit behandeln die Jaina-Philosophen die Wirkungen, welche die Stoffe in den von ihnen infizierten Seelen erzeugen. Mit ihrer überall hervortretenden Sucht, alles zu systematisieren und zu rubrizieren, haben sie auch die Karmas genau analysiert. Nach ihrer Theorie gibt es 8 Hauptarten (Mūla-prakṛiti) von Karmas, die wieder zusammen in 178 Unterarten (Uttara-prakṛiti) zerfallen. Die Wichtigkeit des Gegenstandes macht es notwendig, diese hier der Reihe nach aufzuführen. Um jedoch vieles von dem, was später ausführlicher zu besprechen sein wird, nicht vorwegzunehmen, begnüge ich mich damit, an dieser Stelle nur eine kurze Aufzählung zu geben und auf die späteren eingehenderen Darlegungen durch Angabe der Stelle zu verweisen. Zur Vereinfachung habe ich auch die traditionelle Reihenfolge einzelner Unterarten, wie sie in den „Karma-granṭhas“ gegeben wird, nicht immer beibehalten, sondern bisweilen eine übersichtlichere gewählt.

Die 8 Hauptarten des Karma sind:

- I. Jñānāvaraṇa-karma, das Karma, welches das Wissen verhüllt,
- II. Darśanāvaraṇa-karma, das Karma, welches das Schauen verhüllt,
- III. Vedanīya-karma, das Karma, welches die Empfindung von Lust und Leid hervorruft,
- IV. Mohanīya-karma, das Karma, welches Glauben und Wandel stört,
- V. Āyus-karma, das Karma, welches die Lebensdauer bedingt,
- VI. Nāma-karma, das Karma, welches das Individuelle bewirkt,
- VII. Gotra-karma, das Karma, welches den Geburtsrang bestimmt,
- VIII. Antarāya-karma, das Karma, welches die Seele in ihrer Genuß- und Entschlußfähigkeit behindert.

Das Wesen der 8 Karmas wird durch Sinnbilder verdeutlicht. Das

I. gleicht einem Tuche, das das Gesicht einer Gottheit verhüllt, das II. einem Türhüter, der es einem verwehrt, den König (bei einer Audienz) zu schauen, das III. dem Genuß, den man hat, wenn man eine mit Honig beschmierte scharfe Schwertklinge in den Mund nimmt, das IV. dem Genuß von Brantwein, der einen so berauscht, daß man vergißt, was gut und böse ist, das V. einer Fessel, die einem verhindert zu gehen, wohin man will, das VI. einem Maler, der den von ihm im Bilde dargestellten Personen durch Auftragen verschiedener Farben usw. individuelle Züge verleiht, das VII. einem Töpfer, der schwere und leichte Gefäße herstellt, das VIII. einem Schatzmeister, der einen an der Verteilung von Spenden hindert¹⁴.

Im folgenden beschreibe ich kurz die Bedeutung dieser 8 Grundarten und verzeichne die Unterarten, in welche sie geteilt werden:

I. Jñânâvarana-karma verhüllt das der Seele von Natur eigene Wissen, d. h. es hindert sie daran, ein Ding mit seinen Attributen genau zu erkennen. Entsprechend den 5 Arten des Wissens, welche unterschieden werden (S. 178), zerfällt dieses Karma in 5 Unterarten.

II. Darshanâvarana-karma verhüllt das der Seele von Natur eigene Schauen, d. h. es hindert sie daran, ein Ding in seinen allgemeinen Umrissen oder in seiner begrifflichen Allgemeinheit zu erkennen. Da es 4 Arten des „Schauens“ gibt, gibt es auch entsprechend 4 Arten des Darshanâvarana-karma. Zu diesen kommen noch 5 weitere Karmas hinzu, welche physio-psychologische Zustände hervorrufen, bei denen die Sinnesorgane nicht in Tätigkeit sind und die deshalb jede Möglichkeit, etwas wahrzunehmen, ausschließen. Nidrâ-karma ruft einen leichten, Nidrâ-nidrâ-karma einen festen Schlummer hervor, Pracalâ-karma einen festen, Pracalâ-pracalâ-karma einen besonders intensiven Schlaf, Styânarddhi-karma bewirkt Somnambulismus, d. h. Handeln in bewußtlosem Zustande.

III. Vedaniya-karma verhüllt die der Seele eigentümliche Seligkeit. Es zerfällt in 2 Unterarten, indem es der Seele weltliche Lust (Sâta) oder Unlustgefühle (Asâta) zuteil werden läßt.

IV. Mohaniya-karma stört den der Seele eigenen wahren Glauben und rechten Wandel. Es zerfällt in 2 Klassen mit zusammen 28 Unter-

arten. Als Darshana-mohaniya-karma bewirkt es eine Störung der Erkenntnis der religiösen Wahrheit. Je nachdem diese Störung eine absolute oder eine relative ist, sind 3 Unterarten zu unterscheiden (S. 180 f., 1, 3, 4). Das Cāritra-mohaniya-karma hindert die Seele daran, den religiösen Vorschriften entsprechend zu handeln, indem es 16 Leidenschaften, 6 „Nichtleidenschaften“ und 3 Arten des Geschlechtstriebes hervorruft.

Leidenschaften (Kashāya) gibt es 4, nämlich Zorn (Krodha), Stolz (Māna), Trug (Mâyā) und Gier (Lobha). Jede von diesen kommt in 4 Stärkegraden vor (s. S. 181), so daß im ganzen 16 Leidenschaften zu unterscheiden sind.

„Nichtleidenschaften“ (Nokashāya) sind die 6 Korrelate der Leidenschaft, nämlich: Frivolität (Hāsyā), Liebe (Rati), Widerwillen (Arati), Traurigkeit (Shoka), Furcht (Bhaya) und Ekel (Jugupsā).

Der Geschlechtstrieb (Veda) ist von dreierlei Art, entsprechend den drei Arten von Geschlechtern (s. S. 173).

V. Āyus-karma verleiht einem Wesen ein gewisses Quantum von Leben in einer der vier Daseinsstufen als Gott, Mensch, Tier und Höllenwesen. Es zerfällt demnach in 4 Unterarten. Zu bemerken ist, daß Āyus-karma wohl eine bestimmte Lebensmenge, nicht aber eine genau feststehende Anzahl von Lebensjahren gewährt. Denn so wie bei einem Schwamm die Menge des Wassers, das er faßt, eine bestimmte ist, nicht aber die Zeit, während der es ausläuft, so ist auch das Lebensquantum bestimmt, nicht aber die Zeit, während der es verbraucht wird.

VI. Nāma-karma verursacht die individuellen Verschiedenheiten der Seelen. Es zerfällt in 93 Unterarten:

1—4 Gati-nāma-karmas verleihen die Daseinsstufe eines Gottes, eines Menschen, eines Tieres oder eines Höllenwesens.

5—8 Ānupūrvī-nāma-karmas bewirken, daß sich die Seele, wenn eine Existenz beendet ist, vom Todesorte sofort und in der richtigen Richtung an den Ort begibt, wo sie erneut als Gott, Mensch, Tier oder Höllenwesen ins Leben tritt¹⁵.

9—14 Jāti-nāma-karmas veranlassen das Geborenwerden in einer

der 5 Wesenklassen, d. h. als Wesen mit 1, 2, 3, 4 oder 5 Sinnen (s. S. 172).

15—20 Sharīra-nāma-karmas geben je einen oder mehrere der 5 Leiber, als da sind irdischer Leib, Verwandlungsleib, Versetzungsleib, feuriger Leib und Karma-Leib (s. S. 168).

21—25 Bandhana-nāma-karmas (Verband) bewirken, daß die neu aufgenommenen Stoffe eines Leibes mit den schon früher assimilierten desselben zu einem organischen Ganzen verbunden werden. Entsprechend den 5 Arten von Leibern werden 5 Arten unterschieden.

26—30 Sanghātana-nāma-karmas (Zusammenhalt) veranlassen, daß sich die Stoffe der 5 Körper zusammenfinden.

31—33 Angopāṅga-nāma-karmas (Haupt- und Nebenglieder-Karmas) verursachen die Entstehung der Hauptglieder (Arme, Beine, Rücken, Brust, Bauch, Kopf) und der Nebenglieder (Finger usw.) des irdischen, des Verwandlungs- und des Versetzungs-Leibes. (Die beiden anderen Leiber haben keine Glieder.)

34—38 Samsthāna-nāma-karmas geben je eine der 5 Staturen (s. S. 170).

39—43 Samhanana-nāma-karmas verleihen die 5 Fügungen der Gelenke (s. S. 171).

44—48 Varna-nāma-karmas geben die 5 Farben (s. S. 155).

49—50 Gandha-nāma-karmas geben die 2 Arten des Geruchs (s. S. 155).

51—55 Rasa-nāma-karmas geben die 5 Arten von Geschmücken (s. S. 155).

56—63 Sparsha-nāma-karmas verleihen die 8 Arten von Fühlbarkeiten (s. S. 155).

64—65 Vihāyogati-nāma-karmas verleihen eine schöne oder häßliche Art der Fortbewegung („schön“ ist z. B. die der Stiere, Elefanten, Gänse, „häßlich“ die der Kamele und Esel).

66 Trasa-nāma-karma gibt einen nach Willkür beweglichen Leib.

67 Sthāvara-nāma-karma bewirkt, daß der Leib (von Pflanzen und Elementarwesen) nicht willkürlich bewegt werden kann.

68 Bādara-nāma-karma gibt einen groben Leib.

69 Sūkshma-nâma-karma gibt (den Elementarwesen) einen feinen, mit unseren Sinnen nicht wahrnehmbaren Leib.

70 Paryâpta-nâma-karma bewirkt die vollständige Entwicklung der Organe und Fähigkeiten der Ernährung, des Leibes, der Sinne, des Atmens, des Sprechens und Denkens.

71 Aparyâpta-nâma-karma bewirkt, daß diese Organe und Fähigkeiten nicht zur vollständigen Entwicklung gelangen.

72 Pratyeka-nâma-karma bewirkt, daß ein Wesen einen individuellen Leib besitzt.

73 Sâdhârana-nâma-karma gibt (den Pflanzen u. a.) einen ihnen mit anderen Seelen ihrer Gattung gemeinsamen Leib.

74 Sthira-nâma-karma bewirkt, daß Zähne, Knochen usw. fest sind.

75 Asthira-nâma-karma bewirkt, daß Ohren, Brauen, Zunge usw. biegsam sind ¹⁶.

76 Shubha-nâma-karma bewirkt, daß die oberhalb des Nabels gelegenen Körperteile „schön“ sind, so daß jemand, den man mit dem Kopfe berührt, sich freut.

77 Ashubha-nâma-karma bewirkt, daß die unterhalb des Nabels gelegenen Körperteile als „unschön“ gelten, so daß jemand, der mit dem Fuße berührt wird, dies als unangenehm empfindet.

78 Subhaga-nâma-karma veranlaßt, daß jemand auch denen, die ihm nichts zu verdanken haben, sympathisch ist.

79 Durbhaga-nâma-karma macht ein Wesen unsympathisch.

80 Susvara-nâma-karma verleiht eine wohltonende Stimme.

81 Duhsvara-nâma-karma macht die Stimme schlechttönend.

82 Âdeya-nâma-karma bewirkt, daß jemand suggestiv ist, so daß seine Rede Anklang und Glauben findet.

83 Anâdeya-nâma-karma macht jemanden unsuggestiv.

84 Yashahkîrti-nâma-karma gewährt Ehre und Ruhm.

85 Ayashahkîrti-nâma-karma gibt Unehre und Schande.

86 Parâghâta-nâma-karma verleiht die Fähigkeit, andere zu verletzen oder zu besiegen.

87 Upaghâta-nâma-karma bewirkt, daß die Körperteile eines Wesens seinen Tod veranlassen (sei es, daß sie nicht richtig liegen, sei

es, daß sie wie der Nabel des Moschustiers von anderen so geschätzt werden, daß man ihnen deshalb nachstellt).

88 Nirmâna-nâma-karma bewirkt die Bildung des Körpers, d. h. veranlaßt es, daß die Glieder eines Wesens sich an der richtigen Stelle befinden.

89 Ucchvâsa-nâma-karma verleiht die Fähigkeit des Atmens.

90 Âtapa-nâma-karma bewirkt, daß der an sich nicht heiße Körper eines Wesens einen warmen Glanz ausstrahlt.

91 Uddyota-nâma-karma veranlaßt, daß der Verwandlungsleib der Götter und Asketen, ferner Mond, Sterne, Edelsteine, Kräuter und Leuchtkäfer einen kalten Glanz ausstrahlen.

92 Agurulaghu-nâma-karma macht ein Wesen „nicht schwer, noch leicht“, d. h. bewirkt, daß sein Körper weder absolute Schwere noch absolute Gewichtslosigkeit besitzt.

93 Tîrthankara-nâma-karma verleiht die Stellung eines Propheten der Jaina-Religion.

VII. Gotra-karma bestimmt den Rang, den jemand durch seine Geburt einnimmt, und zwar gibt Uccair-gotra-karma einen hohen, Nîcâir-gotra-karma einen niederen Geburtsrang.

VIII. Antarâya-karma hindert die Energie der Seele in fünffacher Weise :

1. Dâna-antarâya-karma hindert das Spenden. Wenn es wirkt, ist jemand, der die Verdienstlichkeit des Gebens kennt und etwas zu verschenken hat, nicht imstande, etwas zu geben, obwohl eine der Gabe würdige Person da ist.

2. Lâbha-antarâya-karma hindert das Empfangen. Wenn es wirkt, kommt einer doch nicht zu einem Geschenk, obwohl ein freundlicher Geber und eine passende Spende vorhanden sind und die Bitte um letztere erfolgreich war.

3. Bhoga-antarâya-karma verhindert den Genuß von etwas, das nur einmal genossen werden kann (wie Speise und Trank).

4. Upabhoga-antarâya-karma verhindert den Genuß von etwas, das wiederholt genossen werden kann (wie Wohnung, Kleidung, Weiber).

5. Virya-antarâya-karma hemmt die Willenskraft; unter seinem

Einfluß ist z. B. selbst ein kräftiger, ausgewachsener Mann außerstande, einen Grashalm zu krümmen.

Die 148 Karma-Arten werden von den Jainas unter den verschiedenartigsten Gesichtspunkten zu Gruppen geordnet. Die wichtigste dieser Einteilungen ist die in Ghâti-karmas und Aghâti-karmas. Zu den ersten gehören alle diejenigen, welche Eigenschaften, die der Seele von Natur zukommen, vernichten, also die Wissens-Verhüllungen, Schamuens-Verhüllungen, die Störungen und die Hinderungen (I, II, IV, VIII). Aghâti-karmas sind solche, welche nichts Essentiellles zerstören, wohl aber die Seele mit ihr an sich nicht zukommenden Eigenschaften begaben, also die übrigen Karmas (III, V, VI, VII).

Bei jeder Betätigung attrahiert die Seele innerhalb ihres Bereiches feine Stoffe, die zu Karma werden können, und nimmt sie in sich auf. Die aufgenommenen Stoffe werden dann in ihr zu den 8 Arten des Karma, so wie die bei einer Mahlzeit genossenen Speisen sich in Blut und die anderen Körpersäfte umwandeln. Der auf eine Hauptart entfallende Anteil an Karma-Stoff verteilt sich dann weiter auf seine Unterarten. Die Menge von Stoff, die auf die verschiedenen Karma-Arten entfällt, ist sehr verschieden: die Jainas machen hierüber genaue Angaben, die mitzuteilen hier zu weit führen würden. Ausführlich wird namentlich die Frage behandelt, wieviel Raumpunkte (Pradesha) die zu Karma gewordenen Stoffe in der Seele einnehmen. So wird gelehrt, daß die Zahl der Pradeshas, die auf eine Karma-Art entfallen, desto größer ist, je geringer die Zahl der Karma-Arten ist, unter welche ein Stoffstück verteilt werden muß, und je höher organisiert die Seele ist, welche das Karma assimiliert. Ein vollständig entwickeltes, denkendes Wesen nimmt mehr Stoff in sich auf, als ein nur unvollkommen entwickeltes Geschöpf mit nur einem Sinn. Ist diese große Stoffmenge nun gar noch, wie dies bei frommen Menschen der Fall ist, nur unter ganz wenige Karma-Arten zu verteilen, weil die meisten Karmas von den betreffenden Menschen gar nicht mehr hervorgerufen werden, so entsteht natürlich bei jeder von diesen Karma-Arten eine größere Anzahl von Pradeshas, als wenn der gleiche

Stoff auf eine größere Zahl von Karma-Arten zu verteilen wäre. Dies zeigt, daß die Quantität des Stoffes, der von der Seele assimiliert wird und der auf die einzelnen Karma-Arten entfällt, keinen Einfluß hat auf die Qualität der Seele.

So wie die Wirkung einer Arzneipille — um bei dem oben gebrauchten Bilde zu bleiben — von verschiedener Dauer sein kann, so ist auch die Zeit, während welcher ein Karma seinen Einfluß ausübt, sehr verschieden. Die Karmagranthas geben für jedes der 148 Karmas das Maximum und das Minimum seiner Dauer (Sthiti) an, die Zahlen schwanken von 70 Kotikotis von Sâgaropamas (Höchstdauer des Karma „Irrglaube“) bis zu 48 Minuten (Mindestdauer der Wissens- und Schauens-Verhüllungen und der Hinderungen).

Gleichwie die eine Pille einen süßen, eine andere einen noch süßeren Geschmack hat, so übt auch das Karma je nach den Umständen seine Wirkung in mehr oder weniger fühlbarer Weise aus. Diese Intensität (Rasa oder Anubhâga) der Karma-Wirkung ist bedingt durch die Stärke der Leidenschaften (S. 181), welche ein Wesen besitzt. Entsprechend den vier Graden der Leidenschaften werden auch vier Stärkegrade des Karma angenommen.

Je sündhafter ein Individuum ist, desto größer wird die Dauer seiner Karmas, desto stärker die Wirkung seiner schlechten, desto schwächer die seiner guten Karma-Arten, während bei zunehmender Reinheit die Dauer der Karmas und die Intensität der schlechten Karma-Arten abnimmt und die Stärke der guten Karma-Arten wächst.

Im Hinblick auf seine Wirkungsweise unterscheiden die Hindus zwischen drei Kategorien von Karma:

1. Âgâmi oder Vartamâna ist das frische Karma, das durch neue Handlungen in jedem Moment dem vorhandenen Schatz zugeführt wird und so die Menge der bestehenden Schuld oder des bestehenden Verdienstes in jedem Augenblick vergrößert.

2. Prârabdha ist das Karma, das bereits angefangen hat, in Wirksamkeit zu treten und das sich als das Schicksal des betreffenden Wesens manifestiert.

3. Sancita ist das Karma, das durch frühere Taten aufgeschichtet worden ist und das bei gegebener Gelegenheit später einmal zur Entfaltung kommen wird¹⁷.

Dieselbe Dreiteilung finden wir auch bei den Jainas, nur haben die einzelnen Kategorien andere Namen, sie bezeichnen sie als „Bandha“, „Udaya“ und „Sattā“.

Bandha, „Bindung“ heißt die Assimilierung der in die Seele eingedrungenen Stoffe in der Form bestimmter Karma-Arten. Wenn also von jemandem gesagt wird, er bindet das Karma „höllische Daseinsstufe“, so bedeutet dies: er bewirkt, daß die durch seine Handlungen in seine Seele eingedrungenen Stoffe zu solchen werden, die seine spätere Wiedergeburt in einer Hölle zur Folge haben.

Udaya, „Realisation“ ist das zur gehörigen Zeit eintretende Fühlbarwerden der Wirkung eines Karma. Das Karma „höllische Daseinsstufe“ hat Udaya, wenn das betreffende Wesen, das es „gebunden“ hatte, tatsächlich in der Hölle sich befindet und dort Pein leidet.

Sattā ist das Vorhandensein der Karmas „in potentia“, vom Moment der Assimilation bis zum Augenblick der Realisation oder anderweitigen Tilgung. Das Karma „höllische Daseinsstufe“ existiert also im Sattā-zustande, wenn es „gebunden“ worden ist, vorläufig aber seine Wirkung noch nicht äußert.

Die Karmagranthas befassen sich eingehend mit der Frage, welche Karmas zusammen gebunden werden, welche Karmas gleichzeitig zur Realisation gelangen und welche Karmas endlich nebeneinander in Sattā vorhanden sein können. Ich darf es mir hier versagen, auf diese „spiritual mathematics“ (wie ein bedeutender Jaina-Schriftsteller diese Erörterungen genannt hat) einzugehen und verweise den Leser hierfür auf meine Monographie über die Karma-Lehre der Jainas, in der ich dies alles detailliert dargestellt habe.

Unter besonderen Voraussetzungen ist es möglich, daß ein Karma zur vorzeitigen Realisation (Udīranā) gelangt, so daß es also seine Wirkung früher äußert, als dies unter gewöhnlichen Verhältnissen der Fall ist. Bei einem Karma kann auch eine Vergrößerung (Apavartanā) oder Verringerung (Udvartanā) seiner Dauer und seiner Intensität

eintreten, ja es kann sich sogar unter gewissen Umständen eine Karma-Art als eine andere realisieren, mag diese nun selbst auch gebunden sein oder nicht. Dieser Übergang eines Karma in ein anderes heißt Sankrama; er kann jedoch nur zwischen den Unterarten einer Hauptgruppe, nicht unter verschiedenen Hauptgruppen stattfinden und auch dort nicht unter allen.

IV. DIE SEELE UNTER DEM EINFLUSS DES KARMA.

1. Das physische Leben der verkörperten Seelen.

a. Die Leiber und ihre Organe.

Die Verbindung der Seele mit dem Stoff tritt am deutlichsten darin in Erscheinung, daß die Seele mit materiellen Körpern umkleidet ist. Sie füllt diese vollkommen aus, denn sie kann sich ausdehnen und zusammenziehen, so daß sie sowohl den Leib eines Elefanten wie den einer Ameise in zwei aufeinanderfolgenden Existenzen gleich vollständig durchdringt. Nach der Lehre der Jainas gibt es 5 Leiber (Sharîra). Diese sind:

1. Audârîka-sharîra, der grobstoffliche irdische Leib, der Tieren und Menschen eigen ist.

2. Vaikriya-sharîra, der aus feinem Stoff bestehende Verwandlungsleib. Dieser kann seine Gestalt und Größe nach dem Willen seines Besitzers verändern. Er ist bei Göttern, Höllenwesen und gewissen Tieren von Natur vorhanden, doch können ihn auch Menschen auf Grund höherer Vollkommenheit erlangen.

3. Âhâraka-sharîra, der Versetzungsleib. Dieser besteht aus guter und reiner Substanz und ist ohne aktiven und passiven Widerstand. Er wird von einem Apramatta-samyata-Asketen (s. S. 197) für eine kurze Zeit geschaffen, um damit versehen bei einem an einer anderen Stelle der Welt befindlichen Lehrer Auskunft über schwierige dogmatische Fragen einzuholen, während sein irdischer Leib an seinem Platze bleibt.

4. Taijasa-sharîra, der feurige Leib. Dieser besteht aus Feuer-

Ätomen und dient zur Verdauung genossener Speisen. Von Asketen kann er auch dazu benutzt werden, um andere Wesen oder Dinge zu verbrennen.

5. Kârmana-sharîra, der Karma-Leib. Dieser ist das Rezeptakulum der Karma-Stoffe. Er verändert sich jeden Augenblick, weil von der Seele beständig neues Karma assimiliert und vorhandenes verbraucht wird.

Von diesen fünf Leibern ist jeder folgende feiner als der je vorhergehende, enthält aber mehr materielle Punkte als dieser, ist also dichter. Jedes Wesen, das im Sansâra wandelt, mithin auch dasjenige, das sich auf dem Wege von einer alten zu einer neuen Existenzform befindet, hat stets zwei Leiber: den feurigen und den Karma-Leib. Diese beiden Körper empfinden keinerlei Lust und Schmerz und besitzen keine Gliedmaßen. Für sie gibt es keinen Widerstand, sondern sie gehen durch alles, was ihnen entgegensteht, hindurch, so daß sie die ganze Welt durchmessen können und erst an ihren Grenzen Halt machen müssen. In einer Existenzform kann ein Wesen außer diesen beiden Leibern noch gleichzeitig im Höchsthalle zwei andere besitzen, doch treten Verwandlungsleib und Versetzungsleib nicht zusammen auf, und letzterer kommt nur in Gemeinschaft mit dem irdischen Leib vor. Von den fünf Leibern ist nur der irdische für gewöhnliche Menschen mit den Augen wahrzunehmen, doch besitzen sie sämtlich, wie alle materiellen Dinge, Geruch, Geschmack, Farbe und Fühlbarkeit.

Der irdische Leib ist bei den einzelnen Wesen sehr verschieden. Es gibt Jivas, welche je für sich einen individuellen Körper besitzen, andere wieder haben nur zu mehreren einen Leib; ein solcher gemeinsamer Leib ist bei manchen Pflanzen vorhanden (Knoblauch, Zwiebel u. a.). Der irdische Leib mancher Wesen ist so fein, daß sie von uns überhaupt nur bemerkt werden können, wenn sie in größerer Menge auftreten, wie dies bei einigen Tierarten (Elementarwesen und Pflanzen) der Fall ist.

Der Leib mancher Wesen kann von ihnen nach ihrem Wunsch und Willen bewegt werden; der anderer (wie niedrigorganisierter Elementarwesen) ist von ihnen selbst nicht in Bewegung zu setzen, sondern

kann höchstens durch fremde, von außen kommende Einflüsse von einem Ort an einen anderen versetzt werden.

Seiner Gestalt nach kann der Leib eines Wesens ebenmäßig oder unebenmäßig sein. Die Jainas unterscheiden sechs verschiedene Arten von Staturen (Samsthâna), von der vollendeten Symmetrie bis zu deren absolutem Gegenteil. Bei der Festsetzung des Begriffs der Symmetrie wird der menschliche Körper zugrunde gelegt und dann folgende Erklärung gegeben: Man stelle sich einen Mann vor, der in der Paryanka-Positur dasitzt, d. h. die Beine kreuzt und die Hände an den Nabel legt. Denkt man sich dann die beiden Kniee durch eine Linie verbunden und je eine Gerade von der rechten Schulter zum linken Knie und von der linken Schulter zum rechten Knie und von der Stirn zu den Händen gezogen, so erhält man vier Linien. Sind diese einander gleich, so liegt Symmetrie vor; sind sie es nicht, so ergibt sich eine der anderen fünf Staturen.

Die sechs Staturen sind:

1. Samacaturasra-samsthâna: der Leib ist völlig symmetrisch.
2. Nyagrodhaparimandala-samsthâna: der obere Teil des Körpers ist symmetrisch, der untere nicht; der Leib hat also Ähnlichkeit mit einem Feigenbaum, der oben schön und groß, unten klein und häßlich ist.
3. Sâdi-samsthâna: der Körper ist unterhalb des Nabels symmetrisch, während der obere Teil unsymmetrisch ist.
4. Kubja-samsthâna: der Körper ist buckelig, d. h. Hände, Füße, Kopf und Nacken sind symmetrisch, Brust und Bauch dagegen nicht.
5. Vâmana-samsthâna: der Körper ist zwergenhaft, d. h. Brust und Bauch sind symmetrisch, Hände, Füße usw. unsymmetrisch.
6. Hunda-samsthâna: der ganze Körper ist unsymmetrisch.

Dieses Einteilungsprinzip findet auf alle Wesen Anwendung, doch haben Götter nur die 1., Höllenwesen und durch Koagulation entstandene Geschöpfe nur die 6. Statur; bei Tieren und Menschen (also auch bei Heiligen) kommen alle sechs Samsthânas vor.

Von Bedeutung ist, namentlich bei den höher organisierten Wesen, die Festigkeit, mit welcher die Knochen des irdischen Leibes mit-

einander verbunden sind. Die Stärke der Fügung der Gelenke (Samhanana) ist von 6 Graden:

1. Vajra-rshabha-nârâca-samhanana ist die erstklassige Fügung der Gelenke; die beiden Knochen sind gewissermaßen ineinander gehakt, durch die Verbindungsstelle ist ein Stift (vajra) hindurchgezogen, und das Ganze ist noch mit einer Binde umgeben.

2. Rishabha-nârâca-samhanana. Diese Verbindung ist nicht so fest als die vorhergehende, weil der Stift fehlt.

3. Nârâca-samhanana. Diese Fügung ist wieder schwächer, weil auch die Binde fehlt.

4. Ardha-nârâca-samhanana. Diese Fügung ist auf der einen Seite wie die vorige, während auf der anderen die Knochen nur gleichsam aneinandergepreßt und genagelt sind.

5. Kilikâ-samhanana: eine noch schwächere Fügung, bei welcher die Knochen nur aneinandergepreßt und genagelt sind.

6. Sevârta-(oder chedaprishtha)-samhanana: eine ganz schwache Fügung, bei der sich die Knochenränder nur berühren.

Diese Samhananas spielen in der Jaina-Dogmatik eine große Rolle. Nur die vier ersten machen eine Meditation, d. h. das Festhalten und Konzentrieren eines Gedankens möglich; nur die beste, d. h. die 1. Fügung der Gelenke gestattet die höchste Art der Konzentration, die der Erlösung vorhergeht.

b. Die körperlichen Funktionen.

Den Leibern der im Sansâra befindlichen Jîvas sind gewisse körperliche Funktionen eigen, die man als „Prâna“*) bezeichnet. Im ganzen kommen 10 verschiedene Prânas¹⁸ vor, nämlich:

1. Âyus „Vitalität“ (s. S. 161).

2—4. die drei Balas oder Kräfte des Körpers, der Sprache, des Denkens.

*) Das Wort Prâna hat hier die ältere Bedeutung, die ihm in den ältesten Upanishaden eigen ist, welche fünf Prânas, d. h. Faktoren des psycho-physischen Lebens unterscheiden, nämlich: Atem, Sprache, Gesicht, Gehör und Verstand. In späterer Zeit bedeutet Prâna in der Philosophie der Hindus nur den Odem, also den wichtigsten dieser Faktoren, und seine Unterarten.

5. Ucchvāsa-nihshvāsa (Ānapāna), Ein- und Ausatmen.

6—10. die Funktionen der Sinnesorgane (Indriya) des Fühlens, Schmeckens, Riechens, Sehens und Hörens.

Alle zehn Prānas sind bei den am höchsten entwickelten Wesen vorhanden, bei den niedriger stehenden nur einige von ihnen, zum mindesten aber vier (Vitalität, Körperkraft, Atmung, Gefühl).

Der Besitz von mehr oder weniger Sinnesorganen dient als Prinzip für die Einteilung der Wesen in Klassen. Man unterscheidet danach Wesen mit 1, 2, 3, 4, 5 Sinnesorganen und teilt die Angehörigen der Klasse der Fünfsinnigen wieder in solche, welche denken, und solche, welche dies nicht tun.

Wesen mit 1 Sinn (Gefühl) sind solche, welche die Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Wind) oder Pflanzen als Körper haben. Sie sind entweder „fein“ (sūkshma), d. h. mit unseren Sinnen überhaupt nicht wahrnehmbar, oder grob (bādara) und daher sichtbar.

Wesen mit 2 Sinnen (Gefühl und Geschmack) sind: Würmer, Muscheln, Blutegel u. a.; solche mit 3 Sinnen (Gefühl, Geschmack, Geruch): Wanzen, Ameisen, Spinnen u. a. m.; solche mit 4 Sinnen (Gefühl, Geschmack, Geruch, Gesicht) sind Bienen, Fliegen usw.

Die Wesen mit 5 Sinnen zerfallen in zwei Gruppen: in vernünftige und unvernünftige. Die ersteren haben einen inneren Sinn (manas) und urteilen deshalb mit Überlegung, indem sie den Zustand eines Dinges in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in Betracht ziehen, während die nicht mit Vernunft begabten Wesen nur aus Instinkt handeln. Zu den letzteren, den „Asamjñis“, gehören alle Tiere, die nicht aus dem Mutterleib hervorgegangen sind, wie Frösche, Fische usw., zu den ersteren, den „Samjñis“, hingegen Tiere, bei welchen dies der Fall ist, wie Ziegen, Schafe, Elefanten, Löwen und Tiger. Zu den Samjñis werden fernerhin gerechnet: die Menschen, Götter und Höllenwesen.

Wesen aller dieser Arten können in vollständig entwickeltem (paryāpta) oder in unentwickeltem (aparyāpta) Zustande vorkommen. Bei den letzteren sind die Organe des Körpers oder die Fähigkeiten desselben nicht voll ausgebildet.

c. Die Geschlechtsverhältnisse.

Bemerkenswert sind die Anschauungen der Jainas über das Gattungsleben der Jivas. Nach ihnen gibt es drei Geschlechter und entsprechend auch drei Arten des Geschlechtstriebes; es gibt ein männliches Geschlecht (Purusha-veda), ein weibliches Geschlecht (Stri-veda) und ein drittes Geschlecht (Napumsaka-veda), dem alle Wesen angehören, die keine Sexualorgane haben.

Der männliche Geschlechtstrieb ruft bei einem Manne das Bedürfnis nach der Vereinigung mit einem Weibe hervor, so wie das Phlegma (nach der Ansicht der indischen Mediziner) das Verlangen nach etwas Sauerem weckt. Er gleicht dem Strohfeuer; so wie beim Brennen von Gras das Feuer lodert und dann bald erlischt, so hat auch der Mann zuerst eine übergroße Begierde, diese schwindet aber, sobald seine Lust gestillt ist¹⁹.

Der weibliche Geschlechtstrieb erregt bei einem Weibe den Wunsch nach der Vereinigung mit einem Manne, so wie die Galle das Verlangen nach etwas Süßem. Er gleicht dem Brande des Düngers; so wie ein Dunghaufen nur wenig glimmt, solange er zugedeckt ist, aber durch tüchtiges Schütteln in einen heftigen Brand gerät, so ist auch beim Weibe die Begierde nur schwach, solange sie noch unberührt ist, wächst aber durch den Liebesgenuß ins Unermeßliche.

Der Sexualtrieb des dritten Geschlechts richtet sich unterschiedslos auf Männer und Frauen, ist deshalb von allen am stärksten. Seiner Wirkung nach entspricht er deshalb derjenigen von Phlegma und Galle zusammen, welche gemeinsam die Begierde nach saurer Milch mit Zucker hervorrufen. Er kann dem Brande einer Stadt verglichen werden, der lange währt und unaufhörlich und wahllos alles in Flammen setzt. Dem dritten Geschlecht gehören Jivas aller Wesensklassen, jedoch keine Götter an; Männer und Frauen gibt es nur unter Jivas mit fünf Sinnen, jedoch nicht bei Höllenbewohnern und bei durch Koagulation entstandenen Wesen.

d. Geburt und Tod.

Die Geburt von Wesen kann auf dreierlei Weise vor sich gehen :

1. durch Konzeption : d. h. die betreffenden Wesen entstehen aus Eiern (wie Vögel und Schlangen), oder als lebendige Junge aus einem Fötus mit Chorion (wie Menschen und Kühe) oder ohne Chorion (wie Elefanten).

2. durch Manifestation (Upapāta) : Götter und Höllenwesen treten plötzlich an dem Ort ins Dasein, wo sie infolge ihres Karma entstehen sollen ; sie sterben auch nicht, wie andere Wesen, infolge einer erkennbaren Ursache, sondern ihr Leben hört von selbst auf.

3. durch Koagulation (Sammūrchana), d. h. durch Urzeugung aus Schleim, Blut, Schmutz usw. Dies gilt für alle Wesen, welche weder durch Konzeption noch durch Manifestation entstehen. Wie uns Hemacandra belehrt (Abhidhānacintāmani 1355ff.), gehen z. B. Essigtierchen aus Flüssigkeiten, Läuse aus warmer Feuchtigkeit, Fische aus Schlamm und Bachstelzen aus Erde hervor. Hierher gehören auch unentwickelte Menschen, welche nach dem Glauben der Jainas bei jedem Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau ins Leben treten, um sofort wieder zu sterben²⁰.

Hat die einem Wesen durch sein Karma zugemessene Lebensmenge ihr Ende erreicht, so stirbt es. Der Tod erfolgt bei Menschen und Tieren durch eine bestimmte Ursache (Upakrama) ; bei Göttern und Höllenwesen tritt er, ohne eine solche, spontan ein. Versehen mit dem feurigen und dem Karma-Leib, verläßt der Jīva dann den Körper, den er in der eben abgelaufenen Existenz inne hatte, und begibt sich unter der Einwirkung des Ānupūrvī-nāma-karma (S. 161) nach dem Ort, wo er aufs neue wiedergeboren werden soll. Die Zeit zwischen Tod und Wiedergeburt heißt „Vigraha-kāla“ und dauert zumeist nur wenige Minuten.

Unter besonderen Umständen kann die Seele während ihrer Existenz in einem irdischen Leibe diesen zum Teil verlassen, außerhalb desselben bestimmte Handlungen vornehmen und später wieder in ihn zurückkehren. Dieser Vorgang heißt Samudghāta und ist nur für Wesen durchführbar, die höhere Kräfte besitzen. Im ganzen werden

7 Arten des Samudghâta angenommen²¹. Der mit dem Versetzungsleib vorzunehmende Samudghâta (Ahâraka-Samudghâta) ist bereits oben S. 168 erwähnt worden. Von den anderen ist vor allem der Tejas-Samudghâta erwähnenswert, der mit Hilfe des feurigen Leibes ausgeführt wird. Von diesem wird ein „guter“ und ein „böser“ unterschieden. Des guten bedient sich ein Weiser, der irgendein Unglück verhindern will. Es geht dann aus seiner rechten Schulter eine weiße Gestalt hervor, welche das betreffende Unglück beseitigt und hierauf in den Leib des Heiligen zurückkehrt. Der böse Tejas-Samudghâta dient einem erzürnten Asketen zur Beseitigung einer ihm verhaßten Person oder Sache. Es erhebt sich dann aus der linken Schulter eine große rote Gestalt, die das, was seinen Groll erregte, zu Asche verbrennt. Im Gegensatz zu den genannten Arten des Samudghâta, die von im Sansâra befindlichen Wesen ausgeführt werden, dient der Kevali-Samudghâta den im 13. Gunasthâna befindlichen Allwissenden dazu, ihre verschiedenen Karmas untereinander auszugleichen, um nach völliger Vernichtung derselben in die Erlösung eingehen zu können.

2. Das psychische Leben der verkörperten Seelen.

a. Die Aktivität.

Die Seele besitzt von Natur aus Vîrya, d. h. unbeschränkte Kraft. Das Virya kommt jedoch nur dann zur vollen Entfaltung, wenn die Seele von allen Karma-Stoffen frei ist. Solange dieses nicht der Fall ist, ist das Vîrya außerordentlich beschränkt. Es tritt nicht spontan in die Erscheinung, sondern es ist an den Stoff gebunden; es bedarf eines Organs als begleitender Ursache, um sich zu äußern, es benötigt des Mediums von Körper, Sprach- und Denkorgan, um wirken zu können.

Diese an den Stoff gebundene Form des Vîrya heißt Yoga (Betätigung)*). Die Betätigung der Seele besteht in dem Vibrieren der Teilchen in ihr. Dadurch werden die Stoffe, die für Leib, Sprach-

*) Das Wort wird hier also nicht in dem technischen Sinne der Hindu-Philosophie als „Meditationspraxis, Hemmung der Funktionen der Denksubstanz“ gebraucht.

organ und Denkorgan nötig sind, in sie hineingezogen, in die Wesenheit dieser Organe umgesetzt und schließlich wieder ausgestoßen. Weil der Yoga der Seele ständig Stoffe zuführt, ist er die Hauptursache für die Aufnahme neuen Karmas.

Die Betätigung der Seele ist dreifach; sie äußert sich in Gedanken, Worten, Werken und ist darum durch das Denkorgan, das Sprachorgan oder durch den Leib bedingt.

Die Betätigung des Denkorgans (Mano-yoga) ist von 4 Arten: wahr (satya), wenn sie sich auf etwas Wahres, unwahr (asatya), wenn sie sich auf etwas Unwahres richtet; „wahr und unwahr“ (satya-mrishâ) ist sie, wenn an etwas gedacht wird, das sowohl wahr wie unwahr ist, z. B. an einen Ashoka-Wald, in welchem sich außer Ashoka-Bäumen auch andere Bäume finden, und „weder wahr noch unwahr“ (asatyâmrishâ), wenn man an etwas denkt, das außerhalb der Sphäre von wahr und unwahr liegt (z. B. bei dem Gedanken: „Devadatta, gib mir die Kuh“).

Die Betätigung des Sprachorgans (Vâg-yoga) zerfällt in die gleichen 4 Unterarten.

Die Betätigung der Leiber (Kâya-yoga) ist von 7 Arten, je nachdem ob es sich um eine solche des irdischen, des Verwandlungs-, des Versetzungs- oder des Karmaleibes allein handelt, oder um eine solche, bei welcher zwei Körper zusammenwirken. Eine Betätigung des feurigen Leibes wird nicht besonders gezählt, weil dieser stets mit dem Karmaleib verbunden ist.

Die Aktivität ist am geringsten bei den niedrigsten Lebewesen, sie steigert sich mit zunehmender Organisation. Auch die Mannigfaltigkeit der Betätigung wächst mit der Wesenklasse; der entwickelte, feine Jiva mit nur einem Sinn hat nur eine Betätigung des irdischen Leibes, während beim fünfsinnigen denkenden Wesen alle 15 Yogas vorkommen können.

Zwecks Verhinderung der Bindung schlechter Karma-Arten muß die Betätigung des Körpers, des Sprach- und Denkorgans reguliert werden. Ist durch ständige Selbstzucht schließlich der Zustand der Heiligkeit erreicht worden, so wird erst die gröbere, dann die feinere

Betätigung von Körper, Sprache und Denken ausgeschaltet. Der Heilige ist damit ein Ayogi-kevali geworden und besitzt von nun an in alle Ewigkeit das an keinerlei Organe gebundene, der Einwirkung der Stoffe gänzlich entzogene, unendliche Virya.

b. Die Erkenntnisfähigkeit.

Wenn die Seele vom störenden Einfluß des Stoffes gänzlich frei ist, vermag sie alles in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu erkennen. Ist sie mit Karma-Stoff infiziert, so schwindet diese absolute Erkenntnis. Der Stoff verhüllt die Allwissenheit der Seele, so wie ein dichter Wolkenschleier das Licht der Sonne verhüllt. Gleichwie aber, wenn auch die Sonne verborgen ist, doch etwas Licht durch die Wolken hindurchbricht, so bleibt auch, trotz der zerstörenden Einwirkung des Stoffs, der Seele stets ein Bruchteil ihrer Erkenntnisfähigkeit erhalten, denn würde sie auch diesen verlieren, so wäre sie keine Seele mehr. Dieser Bruchteil der Erkenntnis ist bei den verschiedenen Wesen von verschiedener Größe. Bei einigen ist er sehr bedeutend: sie vermögen abwesende materielle Dinge und sogar die Gedanken anderer durch transzendente Wahrnehmung zu erkennen; bei den meisten ist er jedoch nur gering, da sie nur mit den Sinnesorganen wahrnehmen können.

Das Vorstellen eines Dinges kann von zwei Arten sein; entweder beschränkt es sich auf das Erfassen von etwas in seinen Umrissen, in seiner begrifflichen Allgemeinheit, dann heißt es Darshana, was ich in Ermangelung eines besseren Ausdrucks mit „Schauen“ wiedergebe*). Oder aber es erfaßt ein Ding mit seinen individuellen Attributen, dann heißt es Jnâna, „Wissen“. Das erstere ist also formaliter nicht bestimmtes Vorstellen (anâkâra-upayoga), das letztere formaliter bestimmtes Vorstellen (sâkâra-upayoga).

*) Das Wort „Darshana“ hat in der Philosophie der Jainas zwei verschiedene Bedeutungen; erstens heißt es, wie im Sanskrit auch sonst „Ansicht, Anschauungsweise, philosophisches System“ und Samyag-darshana (vgl. S. 180) bedeutet dann „die richtige Anschauung, der wahre Glaube“. Zweitens aber bezeichnet es die formaliter unbestimmte Erkenntnis. In dieser zweiten Bedeutung ist es ein terminus technicus, der der Jainalehre eigentümlich ist.

Bei den im Sansâra wandernden Seelen treten „Schauen“ und „Wissen“ nicht gleichzeitig auf, sondern das erstere geht dem letzteren voraus, bei den Erlösten, Allwissenden hingegen gehen sie nebeneinander her.

Das „Schauen“ kommt in 4 Arten vor.

1. Cakshur-darshana ist das „Schauen“, das durch das Auge vermittelt wird; es findet sich naturgemäß nur bei denjenigen Wesen welche ein Sehorgan haben.

2. Acakshur-darshana ist das „Schauen“, das durch einen der übrigen vier Sinne oder durch das Denkorgan vermittelt wird. Es kommt in dieser oder jener Form bei allen Jîvas vor.

3. Avadhi-darshana ist das übersinnliche „Schauen“ körperlicher Dinge. Dieses tritt ohne Vermittelung materieller Organe von selbst ein. Es ist Göttern und Höllenwesen angeboren, kann sich aber bei entwickelten, vernunftbegabten Tieren und Menschen als Folge höherer geistiger Entwicklung einstellen.

4. Kevala-darshana ist das unbegrenzte, unmittelbare und absolute „Schauen“ der Allwissenden (Kevalî); es tritt nur ein, wenn alles das „Schauen“ verhüllende Karma restlos vernichtet ist.

Von Jnâna, der formaliter bestimmten Erkenntnis, gibt es 5 Arten.

1. Mati-jnâna ist die durch die fünf Sinne und das Denkorgan vermittelte Erkenntnis. Sie zerfällt in vier Prozesse:

a) Avagraha „erstes Bemerken“: ich sehe, daß etwas da ist.

b) Îhâ „Erkennenwollen“: ich will ermitteln, ob dieses ein Mensch oder ein Baumstamm ist.

c) Apâya „Feststellung“: ich stelle fest, daß es ein Baum ist, weil es unbeweglich bleibt, Äste hat usw.

d) Dhâranâ „Einprägung“: ich setze den gesehenen Baum zu den Erinnerungsbildern früher gesehener Bäume in Beziehung, wodurch ich eine feste Vorstellung von ihm erhalte.

2. Shruta-jnâna ist die Erkenntnis, die auf der Deutung von Zeichen beruht, das Verstehen von Worten, Schriften, Gesten usw.

3. Avadhi-jnâna ist die ohne Vermittelung von Sinnesorganen eintretende transzendente Erkenntnis körperlicher Dinge. Das Avadhi-

jñâna ist Göttern und Höllenwesen angeboren, bei anderen wird es (wie die entsprechende Art des „Schauens“) durch höhere Vollkommenheit erlangt.

4. Manah-paryâya-jñâna ist die ohne Vermittelung körperlicher Organe eintretende transzendente Erkenntnis der Gedanken anderer. Besitzer derselben sind nur Menschen, die es auf Grund höherer Vollkommenheit erlangen.

5. Kevala-jñâna ist die unbegrenzte, unmittelbare und absolute Allwissenheit. Es ist nur den Vollendeten eigen.

Die beiden zuletzt genannten Arten des Wissens sind nur bei Menschen vorhanden, die den rechten Glauben haben. Die drei anderen Arten des Wissens können jedoch auch bei Ungläubigen vorkommen. Da aber das Wissen schlecht ist, solange es nicht vom rechten Glauben getragen wird, weil der Ungläubige „Seiendes und Nichtseiendes unterschiedslos und willkürlich auffaßt“, wird das Wissen der Ungläubigen als Ajñâna, „schlechtes Wissen, Unwissenheit“, bezeichnet. So kommen zu den obigen 5 Arten des Wissens noch 3 weitere hinzu, nämlich die negativen 3 ersten Wissensarten (Mati-, Shruta- und Avadhi-Ajñâna, letzteres heißt jedoch gewöhnlich Vibhanga-jñâna). Alle Wesen haben demnach solange „Ajñâna“, bis sie den rechten Glauben erlangt haben, aber „Jñâna“ vom Moment der Erreichung desselben an. Wesen, deren Glauben aus wahren und falschen Elementen besteht, haben teilweise Jñâna, teilweise Ajñâna.

Bei den weltlichen Seelen kommen 1 bis 3 von den 4 Arten des Schauens und 1 bis 4 von den 8 Arten des Wissens vor. Die Vollendeten (Kevali) haben jedoch nur Kevala-jñâna und Kevaladarshana, sei es, weil in diesen beiden schon alle Arten des Schauens und Wissens implizite vorhanden sind, — so wie in dem Besitz eines Dorfes auch der Besitz seines Grund und Bodens einbegriffen ist, — sei es, weil die absolute Erkenntnis alle Teilerkenntnisse überstrahlt, so daß letztere nicht mehr beachtet werden, wie die Gestirne bei Sonnenaufgang.

c. Der Glaube.

Der rechte Glaube (Samyag-darshana) besteht in dem unerschütterlichen Überzeugtsein von der absoluten Wahrheit der Jaina-Religion. Er gründet sich auf das Vertrauen in die Lehren der allwissenden Meister, der heiligen Schriften und der zur Auslegung der Lehre berufenen Lehrer. Er ist eine essentielle Eigenschaft der Seele. Infolge der Assimilation von glaubensstörendem Karma schwindet er ganz und gar; wird das Karma in geringerem oder größerem Umfange in seiner Wirksamkeit gehemmt, so kommt er in entsprechend kleinerem oder bedeutenderem Maße zum Vorschein; ist das Karma gänzlich vernichtet, so tritt er vollständig in Erscheinung.

Vom völligen Irrglauben bis zum vollkommenen rechten Glauben sind im ganzen sechs Arten des Glaubens möglich:

1. Mithyâtva, der Irrglaube. Von diesem werden 5 Arten unterschieden:

a) âbhigrahika, durch Fürwahrhalten einer bestimmten falschen Lehre entstanden,

b) anâbhigrahika, ohne Annahme einer bestimmten falschen Lehre, durch Gleichgültigkeit und Indifferenz entstanden,

c) âbhiniveshika, durch hartnäckige Vorliebe für etwas Falsches entstanden,

d) sâmshayika, durch Zweifel entstanden,

e) anâbhoga, durch mangelnde Einsicht verursacht, d. h. durch die Unfähigkeit, die Wahrheit in sich aufzunehmen.

2. Sâsvâdana-samyaktva, „ein Geschmack des rechten Glaubens“. Es ist dies ein nur wenige Momente anhaltendes Empfinden des rechten Glaubens, das bald dem Irrglauben Platz macht. Der Name wird in folgender Weise erklärt: Ein Mensch, der nicht weiß, ob er Milchreis gegessen hat, schmeckt deutlich den Geschmack des Milchreis in dem Augenblick, wo er ihn durch Erbrechen wieder von sich gibt. So empfindet auch ein Mensch, dessen verwirrter Sinn auf den Irrglauben gerichtet ist, einen momentanen Geschmack des rechten Glaubens, wenn er ihn ausspeit.

3. *Samyag-mithyâtva*, „Mischglaube“, das unterschiedslose Führrhalten von Wahren und Falschem. Unter seiner Herrschaft schwankt die Seele zwischen Richtigem und Unrichtigem hin und her, sie ist indifferent gegen die Religion des Jina, hat keine Vorliebe für und keinen Haß gegen sie.

4. *Kshâyopashamika-* oder *Vedaka-samyaktva*, „niederer rechter Glaube“. Dies ist eine Vorstufe des wahren Glaubens, es ist gleichsam ein Irrglaube, bei dem alles diesem innewohnende Gift entfernt ist. So wie Milch, die mit ganz klarem Wasser bedeckt ist, erst dann ganz rein wird, wenn auch dieses abgegossen wird, so wird auch der völlige rechte Glaube erst dann erreicht, wenn jedes den Glauben störende Karma ausgeschaltet wird.

5. *Aupashamika-samyaktva*, der durch Unterdrückung des die Glaubensstörung hervorruhenden Karma entstandene rechte Glaube. Bei diesem ist zwar alles hindernde Karma eliminiert, da dieses jedoch nur unterdrückt, aber noch nicht geschwunden ist, ist ein Rückfall in eine frühere Stufe möglich.

6. *Kshâyika-samyaktva*, der vollkommene rechte Glaube, der durch restlose Vernichtung des glaubensstörenden Karma entsteht.

d. Der Wandel.

Ist die Seele vom Einfluß des den Wandel störenden Karma frei, so besitzt sie den vollkommen reinen Wandel, d. h. das absolute moralische Wohlverhalten. Solange dies nicht der Fall ist, wird ihr Wandel gestört durch den Einfluß der Leidenschaften (*Kashâya*), der „Nichtleidenschaften“ (*Nokashâya*) und des Geschlechtstriebes.

1. Die Leidenschaften (*Kashâya*) sind: 1. *Krodha* (Zorn), 2. *Mâna* (Stolz), 3. *Mâyâ* (Trug), 4. *Lobha* (Gier).

Eine jede von diesen ist von 4 Arten, entsprechend der Intensität ihres Hervorbrechens. Sie ist:

1. *anantânubandhi*, „lebenslänglich während“ und mit Irrglauben verbunden. Sie stört vollkommen Glauben und Wandel.

2. apratyākhyānâvarana, „Nicht-Entsagung verhindernd“. Sie macht zwar noch jegliche (also auch teilweise) Entsagung unmöglich, gestattet aber das Vorhandensein des wahren Glaubens. Sie währt ein Jahr.

3. pratyākhyānâvarana, „Entsagung verhindernd“. Sie stört die Durchführung vollständiger Selbstzucht, läßt aber das Vorhandensein von wahren Glauben und teilweiser Selbstzucht zu. Ihre Wirkung dauert vier Monate.

4. samjvalana, „aufflammend“. Sie gestattet völlige Selbstzucht und wirkt nur noch der Erlangung des vollständig richtigen Wandels entgegen. Sie dauert 1/4 Tage.

Die Stärkegrade der Leidenschaften werden durch Beispiele verdeutlicht. Die 4 Arten des Zornes gleichen einem Strich, der in Stein, Erde, Staub und Wasser gezogen wird. Der erstere kann nur mit sehr großer Anstrengung entfernt werden, jeder folgende immer leichter. Ebenso ist auch der lebenslänglich währende Zorn in seiner Wirkung überaus stark und schwer zu bekämpfen, während die Wirkung der drei übrigen Arten entsprechend schwächer wird und deshalb auch leichter aufgehoben werden kann. Die Grade des Stolzes ähneln einer Steinsäule, einem Knochen, einem Holzstück und der Liane einer *Dalbergia ougeinensis*; die Unbeugsamkeit nimmt entsprechend ab. Die Arten des Truges werden mit Bambuswurzel, Widderhorn, Kuhurin und Holzspahn verglichen. Die Krummheit ist bei jedem von diesen Dingen leichter zu entfernen als bei dem ihm vorhergehenden. Die Grade der Gier schließlich entsprechen der Scharlachfarbe, größerem und geringerem Schmutz und einem Gelbwurzfleck. Alle diese haften an einem Gewande, doch ist die Scharlachfarbe kaum zu entfernen, der Schmutz kann mit mehr oder weniger Mühe, der Gelbwurzfleck sehr leicht beseitigt werden.

II. Die Nichtleidenschaften (*Nokashāya*) sind 6 Gemütsbewegungen, welche die Seele an der Ausübung des reinen Wandels hindern. Sie sind: 1. *Hāsyā*, Lachen, Spaß, Frivolität; 2. *Rati*, Vergnügen, Vorliebe für jemanden oder etwas und daraus folgende parteiische Bevorzugung desselben; 3. *Arati*, Mißvergnügen, Widerwillen gegen

etwas und daraus folgende partielle Zurücksetzung desselben; 4. Shoka, Traurigkeit; 5. Bhaya, Furcht; 6. Jugupsâ, Ekel.

III. Die 3 Arten des Geschlechtstriebes (Veda) sind schon oben S. 173 besprochen worden.

Drei Hauptarten des moralischen Verhaltens der Seele werden unterschieden:

1. Avirati, gänzlich mangelnde Selbstzucht. Dieselbe bezieht sich auf die Objekte der 5 Sinne und des Denkens, sowie auf die Schädigung der 4 Arten von Elementarwesen, der Pflanzen und der Wesen mit beweglichem Körper, ist also von 12 Arten.

2. Deshvirati, „teilweise Selbstzucht“, welche sich hauptsächlich in dem Ablassen von der Tötung beweglicher Wesen äußert. Sie tritt nach Ausschaltung der beiden schlimmsten Arten der vier Leidenschaften ein.

3. Virati, Selbstzucht, entsteht, wenn auch die „Entsagung verhindernden“ Leidenschaften unwirksam gemacht worden sind. Über die verschiedenen Formen derselben wird unten, Seite 207, gesprochen werden.

e. Die Seelentypen (Leshyâ).

Nach dem moralischen Wert ihrer Betätigung -- und dementsprechend auch nach der Art des Karma, das sie binden --- lassen sich die Seelen in sechs Kategorien einteilen, von denen der ersten der größte Grad von Sündhaftigkeit zukommt, während jede folgende immer besser wird und die letzte schließlich die relativ höchsterreichbare Reinheit besitzt. Die Zugehörigkeit der Seele zu einer dieser 6 Klassen prägt sich an ihr äußerlich darin aus, daß sie, die von Natur von allen sinnlich-wahrnehmbaren Bestimmungen frei ist, Farbe, Geruch, Geschmack und Fühlbarkeit, kurz, einen fest ausgeprägten Typus erhält, der sie — allerdings in einer für unsere Sinne nicht erkennbaren Weise — von anderen Seelen unterscheidet. Dieser Seelentypus heißt Leshyâ.

Die einzelnen Leshyâs werden nach den Farben, welche sie den Seelen verleihen, wie folgt unterschieden: 1. krishna, schwarz, 2. nila,

dunkelblau, 3. kâpota, grau, 4. tejas, feurig, 5. padma, gelb oder rosig, 6. shukla, weiß.

Das Wesen der Leshyâs wird durch zwei Beispiele erläutert.

Sechs Männer sehen einen Jambû-Baum, der voll von reifen Früchten ist. Sie wollen die Früchte verzehren, doch ist das Hinaufklettern lebensgefährlich. Sie überlegen daher, wie sie in den Besitz der Jambûs gelangen können. Der 1. schlägt vor, den Baum von der Wurzel aus umzuhacken. Der 2. rät, nur die Äste abzuhaue, der 3. empfiehlt, nur die Zweige, der 4., nur die Büschel abzuschneiden. Der 5. will nur die Früchte abpflücken, der 6. schließlich sagt, man solle nur die zu Boden gefallen, Früchte aufsammeln und essen. Hier hat der 1. eine schwarze, der 2. eine dunkle, der 3. eine graue, der 4. eine feurige, der 5. eine rosige, der 6. eine weiße Leshyâ.

Das zweite Gleichnis erzählt von sechs Räubern, die ein Dorf überfallen wollen. Der 1. Räuber will alle Wesen töten, der 2. nur die Menschen, der 3. nur die Männer, der 4. nur die Bewaffneten, der 5. nur die Kämpfenden. Der 6. rät nur die Schätze zu nehmen, aber niemanden zu morden. Die Erklärung ist ebenso wie beim vorhergehenden Beispiel.

Die Träger der Leshyâs werden in Devendrasûris Karmagrantha (I, 93) in folgender Weise beschrieben :

„Der feindselige, mitleidslose, grausame, rohe, unheilige Mensch, der eine böse Zunge hat und dem es Vergnügen macht, andere Wesen zu quälen, hat die schwarze Leshyâ ; der betrügerische, bestechliche, wankelmütige, gleißnerische, wollüstige hat die dunkle ; der unüberlegsame, der das Schlechte bei allen Taten nicht bedenkt, der zornige hat die graue ; der kluge, der die Entstehung neuen Karmas hemmt, der freigebige, ehrenhafte, der der Religion freundlich gesinnt ist, hat die feurige ; der mitleidige, Gaben spendende, charakterfeste, verständige hat die gelbe, der fromme, der gute Taten vollbringt, leidenschaftslos und unparteiisch ist, hat die weiße Leshyâ.“

Die hier genannten Emotionen sind nur die Grundstimmungen der Seele, bei jeder Leshyâ sind noch verschiedene Grade der Intensität zu unterscheiden. Es darf deshalb nicht verwundern, wenn wir später

sehen, daß die schlechtesten Leshyâs noch bei hohen Entwicklungsstufen der Seele vorkommen, wenn teilweise oder vollständige Selbstzucht bereits erlangt worden ist. Die Leshyâs charakterisieren eben nur den Gemütszustand einer Seele, ohne daß gerade die geschilderten Eigenschaften bei ihr in so ausgeprägter Weise hervortreten brauchen.

Erwähnt zu werden verdient schließlich noch, daß ein Wesen bei seiner Geburt zunächst die Leshyâ hat, die es bei seinem Tode in der vorhergehenden Existenz besaß; späterhin kann sich die Leshyâ dann ändern.

Die Heiligen, die keine Leidenschaften und keine Betätigung (yoga) mehr haben, und die Siddhas besitzen keine Leshyâ.

f. Die Zustände der Seele.

Die Gesamtheit alles dessen, was sich an der Seele entfalten kann, wird von den Jaina-Philosophen unter fünf Zustände (Bhâva) rubriziert. Es sind dies:

1. Pârinâmika bhâva, der Wesenheitszustand. Dieser umfaßt die der Seele an sich zukommenden Eigenschaften, an denen durch das Karma nichts geändert wird, also geistige Natur, Erlösungsfähigkeit, Nichterlösungsfähigkeit usw.

2. Audayika bhâva, der auf ungehinderter Realisation des Karma beruhende Zustand. Er umfaßt alle akzidentellen Attribute der Seele, die an ihr durch die Realisation der Karmas zu Tage treten, wie Unwissenheit, Irrglaube, die Leidenschaften, die Seelenfarben, die Zugehörigkeit zu einer der Daseinsstufen usw.

3. Aupashamika bhâva, der auf Unterdrückung des Karma beruhende Zustand. Hierunter wird der Glaube und der Wandel begriffen, der sich an der Seele zeigt, wenn die Mohaniya-karmas (S. 160), d. h. also namentlich die Leidenschaften soweit unterdrückt worden sind, daß sie zwar noch existieren, jedoch nicht mehr in Erscheinung treten.

4. Kshâyika bhâva, der auf Vernichtung des Karma beruhende Zustand. Er umfaßt den wahren Glauben, den vollkommenen Wandel,

die Fähigkeiten, alles zu wissen, zu schauen sowie die vollständige Energie, kurz alles dasjenige, was sich an der Seele entfaltet, wenn das Karma restlos geschwunden ist.

5. Kshâyopashamika oder Mishra bhâva ist der Zustand der Seele, bei welchem das Karma zum Teil geschwunden, zum Teil unterdrückt ist. Dieser Zustand ist jedoch nicht, wie man nach dem Namen vermuten sollte, eine Kombination des 3. und 4., sondern bezeichnet eine tiefere Stufe als alle beide, insofern, als hier nur ein niedrigerer Grad des rechten Glaubens und vollkommenen Wandels vorhanden ist und die das Wissen, das Schauen und die Energie einengenden Karmas nur zum Teil nicht mehr wirksam sind.

Die fünf Zustände, welche in schematischer und etwas willkürlicher Weise in 53 Unterarten zerlegt werden, können sich an einer Seele in größerer oder geringerer Zahl gleichzeitig entfalten. Die Aufstellung der Lehre von den fünf Zuständen verfolgt den Zweck, ein Einteilungsprinzip zu geben, welches es ermöglicht, genau zu bestimmen, welche Zustände einer Seele aus ihrer Wesenheit selbst folgen, welche durch Realisation des Karma hinzukommen und welche durch Unwirksammachung desselben entstehen.

C. Ethik.

I. DIE THEORETISCHEN GRUNDLAGEN DER ETHIK.

1. Das Leiden und die Möglichkeit einer Erlösung.

„Asârah sansârah“, „nichtig ist das Leben in der Welt“ – das ist die große Gleichung, die nach der Lehre der Jainas den Wert alles Daseins in körperlichen Existenzformen ausdrückt. Alle Jîvas, gleichviel, ob sie in den Hôllen, in der Tier- und Menschenwelt oder in den Himmeln weilen, sind dem Leid unterworfen, unterliegen dem Drang nie gestillter Begierden und fallen dem Schmerz und dem Tode anheim. In zahllosen Schriften und Predigten, in Erzählungen und Sinngedichten verkünden die Jaina-Lehrer diese Wahrheiten immer aufs neue und werden nie müde, sie den Gläubigen wieder und wieder auf das nachdrücklichste einzuschärfen. In systematisch-umständlicher Weise läßt Hemacandra in seinem „Trishashti-shalâkâ-purusha-câritra“ IV, 3, 82 ff. den Tîrthankara Padmaprabha in einer großen Predigt ausführlich dartun, daß alle Wesen, von den niedrigsten bis zu den höchsten, dem Leide unterworfen sind.

Schreckliche Qualen erdulden die Jîvas, die in den heißen und kalten Hôllen für ihre Missetaten büßen. Furchtbare Asuras zersägen ihre Leiber und zermartern sie mit entsetzlichen Folterwerkzeugen, sie braten sie an Spießen und reißen ihnen die Augen aus. Unerträgliche Pein verursacht ihnen das Jucken ihres Körpers, der Durst, den sie vergeblich im Hôllenfluß zu stillen suchen, in dem glühendes geschmolzenes Blei an Stelle des Wassers fließt. Wenn sie unter den Bäumen eines Waldes Schatten suchen, dann fallen scharfe Schwerter, die deren Blätter bilden, auf sie herab und zerreißen sie in tausend Stücke. Unnennbar sind auch die Schmerzen, die sich die Hôllen-

bewohner gegenseitig, von Zorn und Gram verzehrt, zufügen, und die Plagen, denen sie unter der Wirkung ihrer eigenen Leidenschaften und ihres bösen Karma unterliegen. Alles Leid in den Höllen aber ist um so schlimmer, weil es nie zu einer vorzeitigen Beendigung des Daseins führt; die mißhandelten und zerrissenen Leiber fügen sich immer von neuem zusammen, denn sie sind unzerstörbar, solange das Karma seine Wirkung ausübt, und zerfallen erst, wenn dieses seine Kraft erschöpft hat, was bis zu 33 Zeitozeanen in Anspruch nehmen kann.

Die Leiden der Tiere sind zwar gering im Verhältniß zu denen der Höllenbewohner, doch sind auch sie in ihrer Art schrecklich. Die Elementarwesen mit einem Sinn sind jedem Angriff schutzlos preisgegeben. Die Erdwesen werden von Rossen und Elefanten zertrampelt, von Pflügen zerrissen, von Wasserfluten ertränkt; die Wasserwesen von der Sonne verbrannt, von der Kälte zum Erstarren gebracht, von den Durstigen verschluckt; die Feuerwesen werden von Wasser aufgesogen. Die Windwesen belästigen sich gegenseitig, wenn sie verschiedenen gerichteten Stürmen angehören, der aus dem Munde anderer Wesen ausströmende Hauch beschädigt sie, und die Bewegung von Dingen im Raum und das Schwingen von Fächern setzt ihrem Leben ein Ende. Die Pflanzenseelen werden von der Sonne versengt, durch das Wasser ertränkt, durch die Winde verletzt und von Wesen der verschiedensten Art zertreten, entwurzelt und verzehrt. Die Tiere mit 2, 3, 4, 5 Sinnesorganen unterliegen dem mannigfachsten Schmerz und Ungemach, Würmer werden achtlos gestoßen und zermalmt, Wanzen und Läuse zerdrückt, Bienen von nach Honig Lüsternen erschlagen, Fische gefangen und an Spießen gebraten, Vögel von ihresgleichen getötet. Bei den fünfsinnigen Tieren der Erde werden die schwächeren von den stärkeren gefressen, manche werden von Menschen dazu gezwungen, schwere Lasten zu tragen und werden mit Peitsche und Stachel mißhandelt.

Glücklicher als das Tier ist der Mensch, denn ihm ist es möglich, der Aufhäufung von neuem Karma ein Ziel zu setzen und die Erlösung zu erreichen. Wie wenige aber nutzen diesen unendlichen Vorzug

menschlichen Daseins, der nur durch gutes Karma in früheren Existenzen schwer zu erlangen ist! Statt gute Werke zu vollbringen, gehen sie der Gier nach Gewinn, der Sucht nach Vergnügen nach. Nichtigem und unwürdigem Tun ergeben, sind die meisten Menschen als Kinder Schweine, die sich im Kote wälzen, in der Jugend Liebesesel und alte Ochsen in reiferen Jahren. Armut, Sklaverei, Krankheit, Altersbeschwerden und Todesqual vergällen Ariern und Nichtariern das Leben, das schon mit furchtbaren Qualen beginnt, wenn der Jiva in die Hölle des Mutterschoßes eingegangen, aus der drangvollen Enge den Weg heraus zu finden sucht.

Auch bei den Göttern herrscht das Leid. Wohl sind die Himmlischen frei von den Beschwerden der Irdischen und verbringen ihre Tage in Glanz und Wonne, aber auch sie sind nie ganz glücklich. Wenn die Devas der niedrigeren Klassen die Pracht und die Herrlichkeit derjenigen der höheren Rangstufen sehen, dann werden sie von Neid erfüllt und machen sich Gedanken darüber, warum sie es selber nicht so gut haben, wie jene. Wenn die Zeichen erscheinen, die ihnen ankündigen, daß sie ihre himmlischen Stätten verlassen müssen, um auf Erden eine neue Geburt zu erlangen, dann fürchten sie sich davor, in einen Mutterleib gebannt zu werden, und die Sorge um die unbekannte Zukunft, die ihnen bevorsteht, vergällt ihnen all die Genüsse, deren sie sich zu erfreuen haben.

So ist alles Leben Leiden, und jede der unendlich vielen Seelen, die seit anfangsloser Zeit aus einer Existenz in eine andere ziehen, wie aus einem Mietshaus in ein anderes, ist dessen gewiß, daß sie überall viel Leid und wenig Lust findet. Obwohl aber im Sansâra der Schmerz so groß ist wie der Meru-Berg, und die Freude nur so klein wie ein Senfkorn, obwohl alles Glück schwankt wie eine Woge und so schnell entschwindet wie ein Blitzstrahl, hängt jedes Wesen doch mit allen Fasern seines Herzens am Leben und vergißt über den kleinen Freuden, die es ihm gewährt, das ganze schreckliche Unheil, das im ewigen Wechsel Geburt, Alter, Krankheit und Tod über es bringt.

So gleicht jedes Wesen dem Mann im Brunnen, von dem eine vielverbreitete Parabel erzählt²². Ein Mann -- so heißt es in dieser

Geschichte — wurde in einem großen Walde von einem riesigen wilden Elefanten bedroht. Er flüchtete sich zu einem großen Feigenbaum, vermochte diesen aber nicht zu erklettern und sprang deshalb in einen neben ihm befindlichen alten, mit Gras überwachsenen Brunnen. Im Sprung erhaschte er ein Rohrbüschel, das aus der Brunnenwand herauswuchs, während der Elefant seinen Rüssel nach ihm ausstreckte und schon sein Haupt berührte, ohne ihn packen zu können. Als er um sich sah, gewahrte er auf dem Boden der Grube eine gewaltige Riesenschlange, die ihn zu verschlingen drohte, und vier kleinere Schlangen mit geblähten Hauben, die ihm entgegenfauchten. Angstvoll umklammerte er das Rohrbüschel, um ja nicht in die Tiefe hinabzusinken. Da fiel sein Blick nach oben, und er erkannte zu seinem Schrecken, daß eine weiße und eine schwarze Maus mit spitzen Zähnen an dem Rohr nagten und daß der Elefant mit aller Macht gegen den Baum schlug. Aus einem Ast des letzteren aber flogen, durch die Gewalt des Stoßes aufgescheucht, zahllose Bienen heraus, die den Mann im Brunnen mit ihren Stacheln stachen. So von allen Seiten gepeinigt, bemerkte der Unglückliche plötzlich, daß ein Honigtropfen aus dem Baum herniederfiel, seine Stirn berührte und ihm langsam in den Mund quoll. Gierig schlürfte er ihn, kostete mit Wonne seine Süßigkeit und vergaß darüber all das Unheil, das ihn bedrängte.

Dem Mann im Brunnen gleicht die Seele: der Wald ist der Sansâra, der Baum das Leben, der Brunnen das Menschendasein. Der Elefant, der ihn bedroht, ist der Tod, die Riesenschlange die Hölle, die vier andern Schlangen bedeuten die vier Leidenschaften, die beiden Mäuse die hellen und dunklen Monatshälften, die Bienen die Krankheiten. Der Honigtropfen aber stellt das Glück vor, das die Welt zu bieten vermag.

So wie der Mann im Brunnen vergißt auch die Seele oft über den flüchtigen Genuß der Sinne die schreckliche Lage, in der sie sich befindet. Wenn sie ihr aber zum Bewußtsein kommt, dann sehnt sie sich heraus aus all dem Leid und strebt nach der Befreiung von allem Schmerz, nach der Erlösung.

Nur ein Teil der Wesen in der Welt ist freilich dazu geeignet, das Heil zu erreichen, denn nicht bei allen setzt die Entwicklung ein, die sie aus dem Zustande völliger Gleichgültigkeit heraushebt, und nicht alle führt sie bis zur Heilsgewinnung.

Von den vielen, ganz kleinen, feinen Lebewesen (Nigoda), die das Weltall erfüllen, haben viele „indifferenzierten“ Irrglauben, in dem sie weder zum Guten und zum Bösen neigen. Erst wenn diese durch irgendwelche zufällige Umstände aus ihrer Gleichgültigkeit aufgerüttelt werden, nimmt ihr Irrglaube eine bestimmte Form an. Damit aber ist erst die Voraussetzung geschaffen für eine geistige Entwicklung, die schließlich zur Erlösung führen kann, aber nicht zu führen braucht. Denn es gibt in allen Wesensklassen nicht erlösungsfähige (abhavya) Jivas, die niemals über den Irrglauben hinauskommen und gar nicht danach streben, das Heil zu erreichen. Nur die Wesen, die vom Schicksal zur Erlösungsfähigkeit (Bhavyatva) prädestiniert sind, erkennen schließlich die Wahrheit der Religion der Jinas, werden des Umherirrens in immer neuen Daseinsformen müde, üben Selbstzucht und Askese und gewinnen schließlich das Heil.

2. Die Ursachen des Karma.

Das notwendige Erfordernis für das Herauskommen aus dem Sansâra ist die Kenntnis der Ursachen, welche die beständige Bindung neuer Karmas hervorrufen, und die Ausschaltung eben dieser Ursachen.

Die Ursachen der Bindung sind:

1. Mithyâtva, Irrglaube,
2. Avirati, mangelnde Selbstzucht, d. h. Nichtbeachten der Gebote,
3. Kashâya, Leidenschaft.
4. Yoga, Betätigung.

Jede von diesen Ursachen wird wieder in eine große Zahl von Unterteilen zerlegt*); einer jeden von ihnen wird die Bindung von

*) Manche nehmen noch eine 5. Ursache: Pramâda, d. h. Unachtsamkeit, an; von anderen wird diese jedoch als eine Unterart der mangelnden Selbstzucht betrachtet.

Die 3 Karmas „Tirthankara“ sowie „Versetzungsleib und Glieder“ werden durch keine der genannten Bindungsursachen bewirkt; sie werden vielmehr nur von besonders

bestimmten Karmas zugeschrieben. Da nun jedes dieser Karmas naturgemäß nur so lange gebunden werden kann, als die Ursache seiner Bindung vorhanden ist, so hört seine Bindung auf, sobald seine Ursache entfernt ist. Die Bindungsursachen können aber nur der Reihe nach entfernt werden, nicht außer der Reihe. Auf Grund dieser Theorie wird der Weg vom völligen Irrglauben bis zur Erlösung in 14 Stufen („Gunasthâna“) zerlegt, von denen sich stets die höhere von der ihr vorhergehenden dadurch unterscheidet, daß bei ihr eine der Bindungsursachen ganz oder zum Teil eliminiert worden ist und dementsprechend eine Reihe von Karmas nicht mehr gebunden werden. Sind die Leidenschaften und alle vorausgehenden Bindungs-Ursachen beseitigt, so bindet der Jiva nur das Karma „Lustgefühl“ — das einzige, das ihn die Betätigung (Yoga) für sich allein assimilieren läßt; ist auch die Betätigung geschwunden, so wird überhaupt kein Karma mehr gebunden, und die Erlösung ist erreicht.

3. Der Weg zur Erlösung.

Die geistige Entwicklung der Seele ist bedingt durch die Ausmerzung der Glauben und Wandel störenden Karmas. Da nun die Realisation eines derartigen Mohaniya-Karma die Bindung eines neuen Karma derselben Art, das noch dazu eine bedeutende Dauer (Sthiti) besitzt, verursacht, so kann die Bindung von neuem Mohaniya-Karma nicht durch einen an sich guten Gemütszustand verhindert werden. Der Jiva muß vielmehr zu diesem Zweck drei Prozesse durchlaufen, die alle, nur den Bruchteil eines Muhûrta (48 Minuten) während, eine Reduktion des Karma zur Folge haben. Befähigt hierfür sind nur vernünftige, vollständig entwickelte fünfsinnige Wesen aller vier Daseinsstufen, die eine Betätigung von Leib, Rede und Denkorgan, formaliter bestimmte Erkenntnis und eine der besten Leshyâs haben.

begnadeten Jivas gebunden, und zwar wird die Bindung des Karma „Tirthankara“ durch den rechten Glauben, diejenige der beiden genannten anderen Karma-Arten durch die Selbstzucht verursacht.

Der 1. Prozeß „Yathâpravritti-karana“ hat eine Verringerung der Dauer und Intensität der Karmas zur Folge. Er kann öfters wiederholt werden, führt jedoch nur zum Ziel, wenn die beiden anderen Prozesse ihm folgen.

Der 2. Prozeß „Apûrva-karana“ wirkt in ähnlicher Weise fördernd auf die Reinheit der Seele. Mit der Ausführung desselben wird der „Knoten“ (Grantha) in unserem Inneren, d. h. die im Herzen wurzelnde Störung von Glauben und Wandel, gespalten und damit dem geistigen Fortschritt das Tor geöffnet.

Der 3. Prozeß „Anivritti-karana“ reduziert wieder Dauer und Intensität des Karma, außerdem aber wird ein Teil des auf den Irrglauben entfallenden Karma-Stoffes in drei Haufen zerlegt, einen unreinen für den Irrglauben, einen halbreinen für den Mischglauben und einen reinen für den niederen (kshâyopashamika-) Glauben. Nach kurzer Zeit kommt dann einer von diesen zur Realisation und bestimmt dadurch das weitere Schicksal der Seele, die entweder wieder zum Irrglauben zurückkehrt — so daß der ganze Prozeß ohne nachhaltige Wirkung war — oder schließlich die niedere Form des wahren Glaubens erlangt.

In ähnlicher Weise geht auch durch die drei Prozesse die Abtrennung der Karmas der lebenslänglichen Leidenschaften vor sich; derjenige, welcher den (kshâyopashamika-) Glauben erreichte, kann bis zum Apramatta-samyata-gunasthâna, d. h. bis zur 7. Tugendstufe, auf welcher er Selbstzucht ohne Fahrlässigkeit besitzt, vordringen; wenn er weiter kommen will, muß er einen der beiden methodischen Wege beschreiten, die es verursachen, daß das Karma nicht zur Realisation kommt: die Upashama-shreni oder die Kshapaka-shreni.

Upashama heißt Beruhigen, Besänftigen; wer den Upashama von Karmas ausübt, vermag sich soweit zu beherrschen, daß die Karmas ihre Wirkung nicht äußern können. Das aufgestapelte potentielle (Sattâ-) Karma wird unterdrückt, so daß es sich nicht manifestieren kann, es wird aber nicht mit der Wurzel ausgerottet, besteht deshalb in latentem Zustande noch immer weiter und kann bei Gelegenheit

wieder hervorbrechen. Wird die Unterdrückung von Karmas in systematischer Weise in einer bestimmten Reihenfolge vorgenommen, so besteht eine „Upashama-shreni“, eine Stufenleiter, die schließlich mit der vollständigen Unterdrückung aller „Mohaniya“-karmas endet. Diese Stufenleiter kann von einer Seele im 4. bis 7. Gunasthâna „bestiegen“ werden, bei regulärem Verlauf passiert diese dann die folgenden Gunasthânas bis zum 11. und wird so ein Upashânta-moha. In diesem Zustande verweilt die Seele nur ganz kurze Zeit, mitunter nur 1 Samaya lang. Sobald diese Zeit um ist, stürzt sie aus dem Gunasthâna herab. Der Herabfall kann aus zwei Ursachen erfolgen: entweder durch die Beendigung der Existenz, durch den Tod des Individuums, oder den Ablauf der für diesen Upashântamoha-Zustand möglichen Zeit. Tritt das erstere ein, d. h. stirbt ein Wesen in diesem Gunasthâna, so wird es als Anuttarasura-Gott wiedergeboren, fällt aber sofort aus dem 11. in das 5. Gunasthâna. Tritt der zweite Fall ein, d. h. also, endet der mögliche Zeitabschnitt, so sinkt der Jîva auf das 7., unter Umständen aber auf eines der noch tiefer liegenden Gunasthânas zurück.

Die Upashama-shreni dauert im ganzen nur 48 Minuten; sie kann während einer Existenz zweimal bestiegen werden; ist dies der Fall, so ist eine Erlösung während dieser Geburt unmöglich. Wird sie hingegen nur einmal bestiegen, so hat das Individuum immer noch die Chance, nach seinem Herabfall die Kshapaka-shreni zu erlangen, die zum Nirvâna führt.

Die Kshapaka-shreni ist die Stufenleiter zur Vernichtung der Karmas. Fähig, den Aufstieg auf ihr zu beginnen, ist nur ein über acht Jahre alter, mit der besten Fügung der Gelenke versehener Mensch, der sich im 4. - 7. Gunasthâna befindet. Derselbe vernichtet sukzessive die verschiedenen Arten des potentiellen Karma. Schließlich wird er ein Sayogi-kevali, ein allwissender Heiliger, der noch eine Zeitlang körperlich auf Erden wandelt, um dann in die Erlösung einzugehen.

4. Die 14 Gunasthânas.

Vom Zustande der vollkommenen Abhängigkeit vom Karma bis zu dem der gänzlichen Loslösung von ihm lassen sich 14 Stadien, die schon vorher erwähnten Gunasthânas unterscheiden. Diese sind in logischer Weise angeordnet, nach dem Prinzip der abnehmenden Sündhaftigkeit und der zunehmenden Reinheit nicht in der chronologischen Reihenfolge, in der sie durchlaufen werden können. Denn bei jeder Seele sind Rückfälle möglich, die sie von den erklimmenen Stufen herabstürzen und die bisherige Entwicklung ganz oder teilweise aufheben können. Dies wird noch verständlicher, wenn man in Betracht zieht, daß der Aufenthalt in manchen Gunasthânas nur wenige Minuten zu dauern braucht, so daß es sehr wohl möglich ist, daß jemand am Morgen eines Tages sich auf einer hohen Stufe befindet, am Mittag von ihr herabsinkt und am Abend wieder zu ihr emporsteigt. Aber selbst wenn man von der Möglichkeit eines Rückfalls absehen würde, wäre es unmöglich, alle 14 Stufen hintereinander zu passieren, weil ein direkter Übergang von der 1. in die 2. Stufe ausgeschlossen ist und die 11. Stufe nicht unmittelbar vor der 12. bis 14. durchlaufen wird. Auf die verschiedenen Möglichkeiten der Aufeinanderfolge der Gunasthânas ist bereits im vorhergehenden Abschnitt hingewiesen worden.

Im folgenden führe ich die einzelnen Gunasthânas in der üblichen Ordnung auf und gebe eine kurze Charakteristik eines jeden.

1. Mithyâdrishti-gunasthâna. Diese Stufe ist durch völligen Irrglauben gekennzeichnet. Viele Seelen, d. h. alle nicht erlösungsfähigen, kommen nie über dieses Stadium hinaus, ebenso auch diejenigen, welche als voll entwickelte, nicht vernunftbegabte Tiere mit 1 bis 5 Sinnen geboren sind, solange ihre Existenz in dieser Wesenklasse währt. Andere erheben sich von hier, und zwar zumeist unmittelbar bis zum 4. Gunasthâna, können aber wieder hierher zurücksinken und verbleiben dann hier eine Zeit, die im Minimum den Bruchteil eines Muhûrta (48 Minuten), im Maximum etwas weniger als $\frac{1}{2}$ Pudgalaparâvarta beträgt.

2. *Sâsvâdana-samyagdrishti-gunasthâna*, die Stufe, auf welcher „ein Geschmack des rechten Glaubens“ vorhanden ist (vgl. S. 180). In diesem Stadium, das im Minimum nur 1 Samaya, im Höchstmaße 6 Âvalikâs dauert, befinden sich Wesen, die den Bruchteil eines Muhûrta lang den „Aupashamika“-Glauben (S. 181) besessen, diesen aber infolge des Hervorbrechens der lebenslänglichen Leidenschaften wieder verloren hatten. Es ist demnach der nur ganz kurzfristige Zustand, der zwischen einer Stufe, auf welcher der Irrglaube unterdrückt war (wie der 4.), und der untersten, auf welcher er in voller Kraft ist, liegt; nach Ablauf der Zeit desselben sinkt die Seele wieder in das 1. Gunasthâna zurück. Sâsvâdanas können alle vernunftbegabten Wesen mit 5 Sinnen werden, sowie unentwickelte Tiere jeder Art.

3. *Samyagmithyâdrishti-gunasthâna*, das Stadium des „Mischglaubens“. Der Aufenthalt auf dieser Stufe, auf welcher sich entwickelte vernunftbegabte Wesen aller Art befinden können, dauert nur den Bruchteil eines Muhûrta; ist die Zeit um, so erlangt die Seele je nach den Umständen den rechten oder den falschen Glauben. Gewöhnlich wird dieses Gunasthâna von Jîvas durchlaufen, die von der 4. Stufe herabfielen.

4. *Avirata-samyagdrishti-gunasthâna*. Die Wesen, die sich auf dieser Stufe befinden — d. h. vernunftbegabte Fünfsinnige jeder Art —, besitzen den rechten Glauben (und zwar eine Form der unter Nr. 4, 5, 6 auf S. 181 angegebenen), aber noch keine Selbstzucht. Hier kann die methodische Unterdrückung oder Vernichtung des Karma auf einer der beiden Shrenis (S. 194) begonnen werden. Die Dauer dieses Gunasthâna beträgt im Minimum den Bruchteil eines Muhûrta, im Maximum 33 Sâgaropamas und etwas mehr (d. h. das Höchstmaß des Lebens der Götter und Höllenwesen, welche sich auf dieser Stufe befinden können).

5. *Deshavirata-samyagdrishti-gunasthâna*. Hier ist der rechte Glaube und teilweise Selbstzucht (s. S. 183) vorhanden. Der Aufenthalt auf dieser Stufe, auf welcher sich im Gegensatz zu den vorhergehenden Götter und Höllenwesen nicht mehr befinden können,

sondern nur vollentwickelte vernünftige Tiere und Menschen, beträgt im Maximum etwas weniger als eine Pûrvakoti, im Minimum den Bruchteil eines Muhûrta. Die Wesen auf dieser Stufe sind entweder ohne Shreni oder beginnen eine der beiden Shrenis hier, bzw. befinden sich auf einer von ihnen (s. S. 194).

6. *Pramatta-samyata-gunasthâna*. In diesem Stadium, das wie alle jetzt folgenden nur Menschen zugänglich ist, ist die vollkommene Selbstzucht erreicht, doch wird diese noch durch Fahrlässigkeit (*Pramâda*), entstanden durch Realisation der aufflammenden Leidenschaften, des Schlafes usw. gestört. Von diesem Gunasthâna an kann die transzendente Erkenntnis der Gedanken Anderer in die Erscheinung treten. Die Dauer des Aufenthalts auf dieser Stufe beträgt im Minimum 1 Samaya, im Maximum einen Muhûrta. Stirbt jemand nach einem Samaya, so wird er ein Avirata (Stufe 4), stirbt er, nachdem ein Muhûrta fast vorüber ist, so wird er ein Deshavirata (Stufe 5). Ist der Muhûrta hingegen ohne Zwischenfall verstrichen, so gelangt die Seele in das folgende, 7. Gunasthâna, woselbst sie den Bruchteil eines Muhûrta hindurch verbleibt, um dann wieder in das *Pramatta-gunasthâna* zurückzukehren, worauf das Spiel von neuem beginnt. Dieses Schwanken zwischen dem 6. und 7. Gunasthâna währt im Höchstmaße etwas weniger als eine Pûrvakoti. Dies bezieht sich auf Asketen, die keine Shreni bestiegen haben; wird eine solche bestiegen oder fortgeführt, so findet ein derartiges Schwanken nicht statt. Charakteristisch für diese Stufe ist es, daß nur auf ihr sich der Versetzungsleib (S. 168) entfaltet.

7. *Apramatta-samyata-gunasthâna*. Auf dieser Stufe ist vollkommene Selbstzucht ohne Fahrlässigkeit vorhanden. Es währt 1 Samaya bis 1 Muhûrta. Die Seelen in diesem Gunasthâna haben nicht mehr, wie diejenigen in den vorhergehenden, irgendeine von den 6 Leshyâs, sondern nur noch eine von den drei höchsten.

8. *Apûrva-karana-gunasthâna*. Diese Stufe ist, wie die folgenden, nur einer Seele, die sich auf einer Shreni befindet, zugänglich; von hier ab kommt nur noch die weiße Leshyâ vor. Auf ihr wird der Apûrva-karana genannte Prozeß (s. S. 193) ausgeführt; die

Gedanken, denen sich der ihn Vollziehende dabei in seiner Meditation hingibt, erfüllen ihn mit früher nie gekannter Freude. In diesem Stadium bleibt der auf der Upashama-shreni Befindliche im Minimum 1 Samaya, im Maximum bis zu 1 Muhūrta, der auf der Kshapaka-shreni Befindliche den ganzen Zeitraum eines Muhūrta.

9. Anivritti-bâdara-samparâya-gunasthâna. Hier vollzieht die auf der Upashama- oder Kshapaka-shreni befindliche Seele den „Anivritti-karana“ genannten Prozeß. Die erstere hält sich hier im Minimum 1 Samaya, im Maximum den Zeitraum eines Muhūrta, die letztere den Zeitraum eines Muhūrta auf. Charakteristisch für dieses Stadium ist es, daß auf dieser Stufe die 6 sog. „Nicht-leidenschaften“ nicht mehr auftreten, während die 4 aufflammenden Leidenschaften noch vorhanden sind.

10. Sûkshma-samparâya-gunasthâna. Auf dieser Stufe treten die drei aufflammenden Leidenschaften: Zorn, Stolz, Trug sowie der Geschlechtstrieb nicht mehr in die Erscheinung, hingegen ist die aufflammende Gier noch in ganz geringem Maße vorhanden. Der Aufenthalt in diesem Gunasthâna währt beim Upashamaka 1 Samaya bis 1 Muhūrta, beim Kshapaka den Zeitraum eines Muhūrta.

11. Upashânta-kashâya-vîtarâga-chadmastha-gunasthâna. Dieses ist die höchste Stufe, die auf der Upashama-shreni erreicht werden kann. Hier sind sämtliche Leidenschaften unterdrückt. Dies währt im Minimum 1 Samaya, im Maximum den Zeitraum eines Muhūrta. Danach stürzt die Seele von der Upashama-shreni herab und gelangt in eines der niederen Gunasthânas (vgl. S. 194).

12. Kshîna-kashâya-vîtarâga-chadmastha-gunasthâna. Diese Stufe wird wie alle folgenden nur von Seelen erreicht, die auf der Kshapaka-shreni alle Leidenschaften vernichtet haben. Wenn im letzten Samaya die letzte vorhandene Gier zerstört worden ist, befindet sich der Kshapaka (der also das 11. Gunasthâna überspringt!) in diesem Stadium, auf dem er den Zeitraum eines Muhūrta verbleibt. Er bindet fortan nur noch intensitätsloses Momentan-Karma. Im letzten Samaya seines Aufenthalts schwindet alles Karma, das sein Wissen, sein Schauen und seine Energie beschränkte.

13. Sayogi-kevali-gunasthâna. Der Heilige ist auf dieser Stufe ein Kevali, ein Allwissender. Liegt der seltene Fall vor, daß er in einer seiner früheren Existenzen das „Tîrthankara-karma“ gebunden hat, so kommt dieses hier zur Realisation; er wird dann ein Tîrthankara, ein Stifter oder Erneuerer der Jainakirche. Der Sayogi-kevali weiß alles, schaut alles und vermag alles, doch besitzt er noch einen Leib und eine gewisse stofflich-bedingte Betätigung, und eine Reihe von früher erworbenen Karmas realisieren sich noch an ihm; sobald aber das das Lebensquantum (Âyus) bestimmende Karma erschöpft ist, tilgt er diese alle. Der Sayogi-Zustand dauert dementsprechend im Minimum den Zeitraum eines Muhûrta, im Maximum etwas weniger als eine Pûrvakoti. Sobald die ihm bestimmte Zeit abgelaufen ist, versinkt der Heilige in tiefe Meditation und bringt die gröbere und feinere Betätigung von Denkorgan, Rede und Leib zum Stillstand.

14. Ayogi-kevali-gunasthâna. In diesem nur den Zeitraum eines Muhûrta umfassenden Durchgangsstadium hat der Heilige keine Betätigung (Yoga) und keine Leshyâ mehr.

Dann tritt er in den Shaileshi-Zustand ein, der nur solange währt, als man bedarf, um 5 kurze Silben (a, i, u, ri, li) auszusprechen. In reine Meditation versunken, vernichtet er dann die letzten noch vorhandenen Reste des Karma. Er ist damit von allem Stofflichen frei geworden — er ist erlöst.

II. DIE PRAKTISCHE ETHIK.

1. Verdienst und Schuld.

Die Lehre vom Karma liegt, wie die vorigen Abschnitte zeigen, der theoretischen Heilsordnung der Jainas zugrunde; in gleicher Weise beherrscht sie aber auch ihr ganzes System der praktischen Ethik. Alle Vorschriften über das Handeln beruhen auf der Vorstellung von dem Einströmen der Karma-Stoffe in die Seele und auf der Annahme, daß man durch geeignetes Verhalten diese Infizierung mit schädigenden Stoffen zum Stillstand bringen oder aufheben könne.

So wie durch Kanäle beständig Wasser in einen See fließen, so fließt durch die Betätigung von Leib, Rede und Denken beständig Karma in die Seele. Eine gute Betätigung ist das „Einströmen“, die Influenz (Āsrava) von Verdienst (Punya), eine schlechte Betätigung die Influenz von Schuld (Pāpa).

Die Influenz geht auf 42 Wegen vor sich. Die 17 bedeutendsten derselben sind: die 5 Sinne, die 4 Leidenschaften, die 3 Arten der Betätigung (S. 176), die Verletzung der 5 Gebote (S. 202). Zu diesen kommen noch 25 Handlungen verschiedenster Art²³.

Eine Vorstellung davon, welche Tätigkeiten die Seele mit bestimmten Karmas behaften, gibt die folgende Aufzählung:

Feindseligkeit gegen das Wissen und Schauen, gegen die Wissenenden und die Hilfsmittel des Erkennens, Verleugnung, Vernichtung und Hinderung derselben, Nichtachtung der Lehrer und ihrer Gebote, Zerstörung von Büchern, Ausreißen der Augen usw. — solche Handlungen rufen Wissen und Schauen verhüllendes Karma hervor.

Frömmigkeit, Pietät gegen Eltern und Lehrer, Sanftmut, Mitleid, Einhaltung der Gelübde, achtbares Benehmen, Überwindung der Leidenschaften, Spendung von Almosen, Glaubenstreue — bewirken „Lust-Empfindung“, das Gegenteil „Unlust-Empfindung“.

Das Lehren einer falschen, die Hemmung der wahren Religion, die Lästerung der Jinas, Heiligen, Götterbilder, der Gemeinde und des Kanons, der Raub von geweihten Gegenständen — alles dies erzeugt „Glaubensstörung“. Ausbrüche der Leidenschaften und der „Nichtleidenschaften“ rufen die entsprechenden „Wandelstörungen“ hervor.

Geringe Leidenschaftlichkeit, eheliche Treue, Anlage zum rechten Wandel verleihen männliches, Eifersucht, Kleinmut, Lügenhaftigkeit, große Sinnlichkeit verleihen weibliches, heftige Genußsucht und starke, auf den Geschlechtsverkehr mit Männern und Frauen gerichtete Leidenschaften verleihen drittes Geschlecht.

Wer andere Wesen peiniget und tötet, übermäßig nach Besitz strebt und von lebenslänglichen Leidenschaften beherrscht wird, erlangt die Wiedergeburt in der Hölle und ein entsprechendes Lebensquantum (Āyus). Der Betrügerische, Hinterlistige, der dem Irrglauben

nachgeht, sich der Sinnenlust ergibt und seine Sünden nicht beichtet, wird als Tier wiedergeboren, der Demütige, Aufrichtige, der nur in geringem Maße nach Besitz strebt und wenig andere Wesen schädigt, als Mensch. Einer, der den rechten Glauben besitzt, aber nur teilweise oder gar nicht Selbstzucht übt, einer, dessen Leidenschaften klein sind, ein Ketzer, der törichte Askese übt und einer, der unfreiwillig Karma tilgt, indem er ohne Absicht Hunger und Durst erträgt, Keuschheit übt, Mühsale erduldet, von Bergen stürzt, in Feuer und Wasser umkommt, — der erreicht ein für Götter geeignetes Lebensquantum.

Ehrlichkeit, Sanftmut, Begierdelosigkeit und Lauterkeit geben gutes Nāma-karma, das Entgegengesetzte schlechtes Nāma-karma.

Gerechte Anerkennung der Vorzüge anderer, Bescheidenheit, Ehrfurcht vor Lehrern und Meistern, das Bedürfnis, zu lernen und zu lehren, ruft hohen, das Gegenteil niederen Geburtsrang hervor.

Das Verhindern der Verehrung der Jinas, das Vorenthalten von Speise, Trank, Wohnung, Kleidung, das Kraftlosmachen eines anderen mit Hilfe von Zaubersprüchen, überhaupt das Bereiten von Hindernissen jeglicher Art bewirkt die Karmas „Hinderung“.

Entsprechend derartigen Aufzählungen unterscheiden die Jainas die Karmas in gute, welche durch Verdienst (Punya) entstanden sind, und schlechte, welche die Folge böser Taten (Pāpa) sind. Im ganzen werden dann 42 gute und 82 schlechte Karmas angenommen²⁴.

Das Bedürfnis, das Wesen des Verdienstes und der Schuld möglichst genau zu umschreiben, hat die Jainas dazu geführt, die Inhalte beider Kategorien zu klassifizieren. So werden denn 9 Arten des Verdienstes und 18 Arten der Sünde unterschieden.

Die 9 Arten des Verdienstes (Punya) bestehen in dem Spenden von Speise, Trank, Kleidung, Obdach, Lagerstätten; in dem Wohltun mit Gedanken, Worten und Werken, sowie in der Ehrerbietung, die den Vorgesetzten erwiesen wird.

Die 18 Arten der Sünde (Pāpa) sind: die Tötung lebender Wesen, Unwahrhaftigkeit, Diebstahl, Unkeuschheit, übermäßiges Hängen am Besitz, Zorn, Stolz, Trug, Gier; Zuneigung, Haß, Streitsucht, Ver-

leumdung, Hinterbringerei, Tadelsucht; Vergnügen bzw. Mißvergnügen; Heuchelei und Irrglaube.

2. Die sittlichen Gebote.

a. Die Pflichten des Laien.

Ein Laie, der die Erkenntnis der wahren Lehre, des wahren Gottes (Deva-Jina), des rechten Meisters (Guru) besitzt und der frei ist von den 5 Vergehen: Glaubenszweifel, Verlangen nach anderen irdischen und überirdischen Lehren und Dingen, Unentschiedenheit in der Anerkennung der Wahrheiten des Jainismus, Bewunderung und Anerkennung Andersgläubiger — ein solcher Laie kann es auf sich nehmen, die 5 „kleinen Gelübde“ (Anuvrata) zu erfüllen:

1. Ahinsâ, kein lebendes Wesen absichtlich zu töten oder zu verletzen. Dieses Gebot bezieht sich nicht nur auf die Mitmenschen, sondern auch auf die Tiere, die nicht zum Zweck des Fleischgenusses oder für die Veranstaltung von Opfern geschlachtet werden dürfen. Auch die unbeweglichen Wesen, wie die Pflanzen, sollen nach Möglichkeit nicht beschädigt werden. Die Befolgung dieses Gebotes schränkt die Zahl der Speisen und Getränke, welche genossen werden dürfen, stark ein, verbietet ferner eine Reihe von Beschäftigungen (s. unten).

2. Satya, die Wahrheit zu sagen, d. h. nicht zu lügen.

3. Asteya, nicht zu stehlen, d. h. nehmen, was nicht gegeben ist.

4. Brahmacharya, keusch zu leben.

5. Parigraha-tyâga, nicht habgierig nach immer neuen Gütern zu verlangen, sondern sich mit einem Besitz zufrieden zu geben, dessen freiwillig selbst aufgestellte Grenze nicht überschritten wird.

Die Einhaltung der genannten Anuvratas wird unterstützt durch die Beobachtung der folgenden 3 Guna-vratas:

1. Dig-vrata. Der Laie verpflichtet sich, seine Reisen in jeder Himmelsrichtung nur bis zu einem bestimmten Punkt (z. B. dem Himälaya im Norden usw.) auszudehnen.

2. Upabhogaparibhoga-vrata. Er verpflichtet sich, nur eine bestimmte Anzahl von lebensnotwendigen Dingen zu gebrauchen, andere

aber zu meiden. Dieses Gelübde umfaßt auch die Einhaltung der Speisegebote, nach welchen nichts genossen werden soll, das durch die Schädigung von lebenden Wesen erlangt wird, und untersagt eine Reihe von Beschäftigungen, bei deren Ausübung Wesen verletzt werden könnten.

3. Anarthadanda-vrata. Er verpflichtet sich, sich von allem Schädlichen fernzuhalten, weder jemandem Böses zu wünschen, noch andere zu Schlechtem zu veranlassen, weder Waffen oder andere Dinge zu verwenden, durch welche Verletzungen hervorgerufen werden, noch leichtsinnige Handlungen zu begehen.

Zu diesen kommen dann noch die 4 Shikshâ-vrata:

1. Sâmayika-vrata. Der Laie gelobt, einen oder mehrere Muhûrtas (also 48, 96, 144 Minuten) täglich in gleichmütiger Ruhe zu meditieren. Dies geschieht morgens, mittags und abends.

2. Deshâvakâshika-vrata. Er gelobt, für eine bestimmte Zeit gewisse Grenzen (Haus, Dorf u. ä.) nicht zu verlassen, gewisse Dinge, Speisen usw. nicht zu verwenden.

3. Poshadha-vrata. Er gelobt, an gewissen Tagen (gewöhnlich viermal im Mondmonat) 24 Stunden hindurch zu fasten und als Mönch zu leben.

4. Atithisamvibhâga-vrata. Er gelobt, den Gästen, besonders den Mönchen das zu spenden, dessen sie bedürfen und wozu sie berechtigt sind.

Ein weiteres Gelübde wird von manchen Frommen genommen: sie verpflichten sich, durch freiwilligen Verzicht auf jede Nahrungsaufnahme sich selbst dem Hungertode hinzugeben. Dieses Gelübde wird vielfach von alten Leuten, die ihr Ende nahen fühlen, ausgeführt, mitunter aber auch von Personen, die bei voller Gesundheit sind, weil sie durch diesen Akt höchster Entsagung überirdisches Heil zu erlangen hoffen.

Zwecks weiterer geistiger Vervollkommnung begnügt der Laie sich nicht damit, diese Gelübde zu befolgen, sondern er beobachtet auch die 11 Pratimâs, die ihn der Askese näher bringen. Diese sind:

1. Darshana, Glaube an die Tîrthankaras, die rechten Lehrer und den Jaina-Glauben.

2. Vrata, genaue Befolgung der 12 Gelübde.

3. Sâmayika, dreimalige Meditation täglich.

4. Poshadhovavâsa, Fasten am Vollmonds- und Neumondstag und am 8. und 14. Tag jeder Hälfte des lunaren Monats.

5. Sacitta-tyâga. Enthaltensamkeit vom Genuß von lebenden Wesen, d. h. nicht nur von Tieren, sondern auch von frischen Vegetabilien.

6. Râtri-bhukta-tyâga. Vermeiden jedes Essens und Trinkens zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang.

7. Brahmacya. Vermeidung des Geschlechtsverkehrs, auch mit der eigenen Frau.

8. Ârambha-tyâga. Aufgeben aller weltlichen Betätigungen, die irgendwie die Verletzung lebender Wesen zur Folge haben könnten (wie Bau eines Hauses u. ä.).

9. Parigraha-tyâga. Aufgeben des Besitzes (durch Verteilung an Kinder oder andere), Verzicht auf die Dienste des Hausgesindes u. a.

10. Anumati-tyâga (Anumodana). Verzicht des Frommen auf regelrechtes, für ihn selbst hergestelltes Essen und Genuß nur von dem, was andere ihm geben, oder was übrig bleibt.

11. Uddishta-tyâga. Annahme der Mönchstracht und Aufsuchen eines Tempels oder der Einsamkeit, um dort ungestört zu meditieren.

Die 11 Pratimâs sind Stufen der Vollkommenheit, zu denen sich der Laie der Reihe nach erhebt, dabei das Gelübde jeder vorhergehenden beibehaltend. Die letzte Stufe entspricht praktisch schon dem Mönchtum, wenngleich noch die Ordensweihe fehlt. Bei den Digambaras, bei welchen nur die wenigen, welche alle Kleidung abgelegt haben, als Voll-Asketen gelten, ist die Bedeutung der Personen, welche die Vorschriften der letzten Pratimâs befolgen, besonders groß; sie stehen ungefähr in demselben Ansehen wie die Asketen bei den Shvetâmbaras.

b. Die Pflichten des Asketen.

Der Asket hat dieselben Gelübde zu beobachten wie der Laie, jedoch ist die Ausdehnung derselben viel weitgehender. Die Asketen-

pflichten heißen deshalb nicht wie die des Laien: Anuvrata (kleine Gebote), sondern Mahāvratā (große Gebote).

1. Ahinsā: der Asket muß aufs ängstlichste bestrebt sein, auch unabsichtlich kein lebendes Wesen zu töten oder zu verletzen.

2. Asatya-tyāga: er hat alle seine Worte aufs genaueste zu prüfen, so daß er auch nicht unabsichtlich oder im Scherz etwas Unwahres sagt.

3. Asteya: er darf nicht nur nichts nehmen, das ihm nicht gegeben wird, sondern er muß, selbst wenn ihm etwas angeboten wird, noch besonders um die Erlaubnis bitten, es nehmen zu dürfen.

4. Brahmācārya: er muß nicht nur vollkommene Keuschheit bewahren, sondern muß auch alle Gedanken und Gespräche über geschlechtliche Dinge meiden und allem, was ihn irgendwie in Versuchung führen könnte, aus dem Wege gehen.

5. Aparigraha: er muß allen Besitz aufgeben und allem Weltlichen, Personen wie Sachen, gleichgültig gegenüberstehen.

Ein jedes dieser Gelübde wird durch je fünf andere gestützt, deren ständige Vergegenwärtigung und Beherzigung dem Asketen die Befolgung der „großen Gebote“ ermöglicht²⁵.

3. Die Mittel zur Abwehr des Karma.

Zweck des von den Tirthankaras gelehrteten Heilspfades ist es, die Seele von dem verderblichen Einfluß des Karma-Stoffes zu befreien. Im Mönchsleben wird dieses Ziel erreicht durch die strikte Befolgung bestimmter Vorschriften. Diese macht das Einstürmen von neuem Karma in die Seele unmöglich, indem sie die Influenz (Āsrava, S. 200) hemmt und dadurch eine Abwehr (Samvara) des Karma zur Folge hat.

Der Abwehr (Samvara) des Karma dienen:

1. Gupti, „Zucht“, d. h. richtige Regelung der Betätigung des Leibes, der Rede und des Denkens.

2. Samiti, „Behutsamkeit“ beim Gehen, Reden, Almosensammeln, beim Aufheben und Niederlegen einer Sache und bei der Entleerung des Körpers. Bei der Vornahme aller dieser Handlungen ist äußerste

Vorsicht am Platze, weil sonst (wie beim Reden und Almosensammeln) Verstöße gegen Gebote vorkommen können oder (wie beim Gehen, Aufheben, Niederlegen und beim Kot- und Harnlassen) lebende Wesen getötet werden können, wenn der Platz, wo etwas niedergelegt werden soll, nicht vorher genau untersucht ist und Lebewesen von ihm entfernt worden sind.

3. Die Beobachtung der 10 Pflichten (Dharma) eines Mönches, bestehend in: Nachsicht gegenüber Verfehlungen anderer, Demut im Verhalten gegen alle, Lauterkeit der Gesinnung, die sich von jeder Zweideutigkeit fernhält, Begierdelosigkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Askese (namentlich Fasten), Entsagung gegenüber allen weltlichen Genüssen, Verzicht auf jeden Besitz an Personen und Sachen, und Keuschheit.

4. Hingabe an die folgenden 12 Reflexionen (Anuprekshâ):

a) Alles ist vergänglich, der Leib löst sich auf wie eine vom Sturm gejagte Wolke, alles Glück zerrinnt wie ein Traum usw.

b) Hilflos ist jedes Wesen bis zu den Göttern hin dem Tode preisgegeben.

c) Der Sansâra gleicht einem Miethaus, in dem die Wesen in ständigem Wechsel ein- und ausgehen.

d) Für sich allein trägt jedes Wesen die volle Verantwortung für sein Tun.

e) Verschieden ist der Leib und alles Materielle von der Seele.

f) Unrein ist der Leib, bestehend aus Saft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Samen und voll von Schmutz, der aus den Öffnungen aus ihm herausfließt.

g) Beständig fließt Karma in die Seele als Folge früherer Taten.

h) Durch geeignetes Verhalten läßt sich das Einströmen des Karma verhindern.

i) Kasteiungen vermögen das Karma zu vernichten und die Seele rein zu machen wie Gold, das im Feuer geläutert wird.

k) Die Welt ist ewig und unvergänglich.

l) Die Erleuchtung ist das köstlichste und seltenste Gut und schwer zu erlangen in der Welt.

m) Wohl verkündet ist das Gesetz (Dharma) durch die erhabenen Jinas, es ist der einzige Freund der Freundlosen, der einzige Schutz vor Hölle und schlechter Wiedergeburt.

5. Geduldiges Ertragen der 22 Mühsale (Paṛīṣaha), welche den Mönch entweder unmittelbar belästigen oder ihn vom Heilswege abzubringen drohen. Die Mühsale sind: Hunger, Durst, Kälte, Hitze, Stechfliegen (welche alle bei der Meditation stören), Nacktheit bzw. schlechte Kleidung, ungemütliche Umgebung, Weiber, das unangenehme Wanderleben, die Unbequemlichkeiten des Meditationsortes, harte Lagerstätten, Scheltworte (die gegen den Mönch, die Lehre usw. laut werden), Mißhandlung, die Unwürdigkeit des Bettelns (die besonders von Leuten empfunden wird, die früher reich waren), Mißerfolg beim Betteln, Krankheit, das Stechen der Grashalme (auf denen der nackte Asket steht oder liegt), Körperschmutz (der Mönch darf sich und seine Kleidung nicht in fließendem Wasser waschen, sondern höchstens in solchem, das ihm gegeben wird), Ehrfurchtsbezeugungen (er muß gleichgültig gegen sie sein), Wissensdünkel, Niedergeschlagenheit über die eigene Unwissenheit, Glaubenszweifel.

6. Cāritra, die 5 Grade des guten Wandels:

a) Sāmāyika, das Aufgeben alles Schlechten und das Sichhingeben an die Meditation.

b) Chedopasthāpanā, das Bereuen aller begangenen Verfehlungen, das Beichten derselben an den geistlichen Lehrer und die Unterwerfung unter die von diesem verhängte Buße.

c) Parihāra-vishuddhi, die Reinheit des Geistes, die durch peinliche Schonung aller lebenden Wesen, durch den Heiligen gewidmeten Dienst und durch besondere Kasteiung erreicht wird.

d) Sūkshma-samparāya, die weitgehende Loslösung von allem Weltlichen, die so weit fortgeschritten ist, daß sich die Leidenschaften nur noch in subtiler Form äußern.

e) Yathā-khyāta, die höchste Stufe der sittlichen Selbstbesinnung, bei welcher die völlige Befreiung von allen weltlichen Leidenschaften eingetreten ist und alle Gebote vollkommen und ohne Hemmungen beachtet werden.

4. Die Mittel zur Vernichtung des Karma.

Die Erlösung, d. h. die vollkommene Reinigung der Seele von allen Karma-Stoffen, erheischt nicht nur, daß der nach dem Nirvâna Strebende durch sein Verhalten das Eindringen neuen Karmas verhindert, sondern er muß auch das schon vorhandene Karma vernichten. Diese absichtliche Tilgung des früher gebundenen Karma heißt Sakâma-Nirjarâ. Zum Verständnis dieses für die Heilslehre der Jainas so wichtigen Begriffes ist es jedoch notwendig, zunächst einige Worte über das Wesen der Karma-Tilgung zu sagen.

Jedes Karma kommt einmal zur Realisation, d. h. es gelangt in den Zustand der „Reife“ (Vipâka), so wie aus einem Samenkorn einmal eine Frucht wird. Wenn das Karma seine Wirkung gezeitigt hat, schwindet es, es ist nicht mehr vorhanden, wie eine Frucht, die genossen worden ist. Bei einem Menschen, der das Zuströmen neuen Karmas in die Seele vollkommen unmöglich macht, müßte also im natürlichen Verlauf der Dinge schließlich der Zustand einmal eintreten, in dem alles von ihm früher aufgestapelte Karma verbraucht und seine Seele dadurch karma-frei geworden ist. Dieser Zustand kann aber in der Wirklichkeit nicht eintreten, weil ein Mensch aus seinen zahllosen Existenzen so viel Karma in seiner Seele birgt, daß dieses sich erst in sehr langer Zeit erschöpfen würde, zumal da ja manche Karmas ihre Kraft sehr lange Zeit hindurch bewahren. Es ist deshalb erforderlich, daß die Tilgung des Karma auf künstlichem Wege beschleunigt wird. So wie Mangos oder Früchte des Brotfruchtbaumes durch Anwendung künstlicher Mittel vorzeitig zur Reife gebracht werden können, so kann auch beim Karma auf bestimmtem Wege bewirkt werden, daß es sich in kurzer Zeit entfaltet und verzehrt. Das Mittel, das eine schnelle Tilgung des Karma herbeiführt, ist — neben der Befolgung der Vorschriften, die der Abwehr des Karma dienen — die Askese. Die Askese (Tapas) verbrennt nach allgemein indischer Anschauung die Samen der Werke; die Vornahme derselben, d. h. das Ausführen von Kasteiungen und Meditationen, hat deshalb jedenfalls eine Tilgung von Karma zur Folge. Damit diese Tilgung aber wirklich zur Erlösung führt, ist es notwendig, daß sie in der richtigen Weise

geschieht. Denn es gibt auch „törichte Askese“, wie sie die Ketzer oder schlecht beratene Leute üben. Dieses sog. „Bāla-tapas“, das auch in einem in falscher Weise (durch Herabstürzen von einem Abhang, durch Ertränken) vorgenommenen religiösen Selbstmord bestehen kann, führt natürlich ebensowenig die Erlösung herbei, wie die falschgerichtete Meditation, von welcher unten S. 210 noch gesprochen werden wird, wohl aber hat sie bestimmte segensreiche Wirkungen, indem sie die Wiedergeburt in einem Götterhimmel veranlaßt²⁶.

Die Askese ist zweifach: äußere und innere.

A. Die äußere Askese (Bāhya-tapas) ist von folgenden sechs Arten:

1. Fasten (Anashana).
2. Verringerung der Kost (Avamaudarya), indem statt einer vollen Mahlzeit nur ein Teil derselben genossen wird.
3. Beschränkung der Kost (Vritti-sankshepa) nicht nur nach der Zahl der Speisen, sondern auch nach dem Ort, woher dieselben erhalten werden, nach der Zeit, zu der sie genossen werden, nach den Umständen, unter denen sie einem zuteil werden usw.
4. Verzicht auf leckere Kost (Rasa-parityāga), wie Milch, Zucker und andere Dinge, die besonders gut schmecken.
5. Vermeidung von allem, was die Sinne in Versuchung führen könnte (Samlinatā), vor allem durch Vorsorge, daß nicht Personen aus einem anderen Geschlecht in der Nähe der Lagerstätte sich befinden.
6. Abtötung des Fleisches (Kāya-klesha) durch Meditieren bei großer Hitze und Kälte usw., durch Verzicht auf jegliche Körperpflege, Vermeiden des Sichkratzens bei entstehendem Juckreiz, des Ausspuckens usw.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß die äußere Askese der Jainas im Ertragen von Mühseligkeiten der verschiedensten Art besteht. Der Jaina-Asket nimmt allerlei Schmerzen und Unannehmlichkeiten auf sich, ohne sich gegen sie zu sträuben. Die bei brahmanischen Büßern gebräuchliche Übung, sich künstlich Schmerzen zuzufügen, indem sie sich auf ein Stachelbett legen u. a. dgl., wird von den Jainas verworfen.

B. Die innere Askese (Ābhyantara-tapas) ist ebenfalls von 6 Arten :

1. Beichte (Prāyascitta), die einem Guru oder Sādhu gegenüber abgelegt wird.

2. Ehrfurcht (Vinaya), die den Dienern der Religion entgegengebracht wird.

3. Dienstbeflissenheit (Vaiyāvṛittyā), die den Meistern und Lehrern, den Mönchen, der Gemeinde, den Laien, den Kranken usw. gegenüber erzeugt wird.

4. Studium (Svādhyāya).

5. Gleichgültigkeit (Utsarga) gegenüber dem Leib und seinen Leidenschaften und gegen alle von außen herantretenden Versuchungen. Diese völlige Nichtachtung alles dessen, das nicht der Seele angehört, findet seinen hervorragendsten Ausdruck in der gänzlichen Vernachlässigung alles Leiblichen, die zum freiwilligen Hungertode führt.

6. Meditation (Dhyāna), d. h. „das Festhalten und Konzentrieren eines Gedankens bis zur Dauer eines Muhūrta“, d. i. bis zu höchstens 48 Minuten, welche Zeit das Maximum desjenigen darstellt, was geleistet werden kann. Eine Meditation kann nur von demjenigen vorgenommen werden, der eine der vier besten Fügungen der Gelenke besitzt (s. S. 171). Im ganzen werden vier Arten der Meditation unterschieden. Von diesen sind jedoch nur die beiden letzten geeignet, zum Heil zu führen.

1. Ārta-dhyāna, die trübselige Meditation, besteht in dem beständigen Nachsinnen über etwas Unangenehmes, das einem zuteil wurde. Hiervon werden 4 Arten unterschieden :

a) Ishṭa-viyoga, das Gedenken an etwas Angenehmes, das man verloren hat,

b) Anisṭa-samyoga, das Denken an etwas Unangenehmes, das einem zuteil wurde,

c) Roga-cintā, das Denken an eine Krankheit,

d) Nidānārtha, das Denken an die Zukunft, besonders an Wünsche, die in einer späteren Existenz verwirklicht werden sollen. (Ein Asket denkt z. B. : „Mögen meine Kasteiungen in der nächsten Existenz den Erfolg haben, daß ich als Weltbeherrscher wiedergeboren werde und

schöne Frauen genieße.“ In der Jaina-Literatur spielen derartige Nidānas, die sich dann verwirklichen, eine große Rolle.)

Diese Arten der Meditation finden sich bei Wesen auf der 1. bis 6. Tugendstufe.

2. Raudra-dhyāna, die böse Meditation, richtet sich auf vier schlechte weltliche Ziele, nämlich auf Mord, Lüge, Diebstahl und Bewahren von Gütern.

Diese Arten der Meditation finden sich bei Wesen bis zum 5. Gunasthāna.

Im Gegensatz zu 1 und 2 wirken die beiden folgenden Meditationen heilfördernd.

3. Dharma-dhyāna, die Meditation, bestehend in dem Nachdenken über die Religion, und zwar richtet sich

a) Ajnā-vicaya auf die heilige Lehre,

b) Apāya-vicaya auf die Tatsache, daß die Seele durch etwas nicht ihr Angehöriges in der Entfaltung ihrer wahren Natur gehindert wird,

c) Vipāka-vicaya auf die an der Seele zutagetretenden Folgen des Karma,

d) Samsthāna-vicaya auf den Bau und das Wesen des Weltalls.

Diese Meditation findet sich in den Gunasthānas 7 bis 12.

4. Shukla-dhyāna, die reine Meditation. Von dieser werden vier Stufen unterschieden:

a) Prithaktva-vitarka richtet sich auf den Wandel und die Gegensätze im Weltprozeß (Werden und Vergehen, Seele und Materie, Substanzen und Zustände usw.).

b) Ekatva-vitarka richtet sich auf die Seele, als dasjenige, was in allem Wechsel beharrt.

c) Sūkshma-kriyā-pratipāti richtet sich auf die Unterdrückung der noch in minimalem Grade vorhandenen Betätigung.

d) Uparata-kriyānivritti richtet sich auf die vollkommene Befreiung von allem Karma.

Die vier Stufen der „reinen Meditation“ folgen einander; die erste fällt in die Gunasthānas 8 bis 11, die zweite in 12, die dritte in 13, die letzte geht im 14. der Erlösung unmittelbar voraus.

III. DIE ERLÖSUNG.

Wenn im letzten Gunasthâna (S. 199) alles Karma vernichtet worden ist, dann steigt der Erlöste zum Gipfel der Welt empor. Dies geschieht durch die der Seele von Natur eigene, geradlinig nach oben gerichtete Bewegung (S. 152), die sich jetzt erst entfalten kann, weil die Stoffe nicht mehr da sind, welche durch ihre Schwere das natürliche Aufwärtstreben der Seele hemmten oder seitwärts lenkten. So wie ein Flaschenkürbis, wenn er von allem Schmutz befreit ist, nicht mehr zu Boden sinkt, sondern zur Oberfläche des Wassers empor-schnellt, so erhebt sich auch der Erlöste in einem Samaya bis zur Spitze des Weltalls. Hier bleibt er, denn über die Welt hinaus in die sie umgebende Nichtwelt zu gelangen, ist nicht möglich, weil in der Nichtwelt das Medium der Bewegung, der Dharma (S. 153), fehlt.

Unberührt von dem Wechsel der Welt verweilen die Vollendeten, die Siddhas, für alle Ewigkeit in dem obersten Teil der heiligen Region Îshatprâggbhâra (s. S. 234), weder leicht, noch schwer, selbst ohne sichtbare Gestalt, körperlos und darum durchdringbar, aber mit einer räumlichen (immateriellen) Ausdehnung von $\frac{2}{3}$ derjenigen, welche sie in ihrer letzten Existenz gehabt hatten. Bei ihnen sind alle individuellen Verschiedenheiten dahingefallen, welche die Karmas den Seelen beigelegt hatten; dagegen haben sie alle die vier „Unendlichkeiten“: unendliches Wissen, unendliches Schauen, unendliche Kraft und unendliche Wonne.

Die Siddhas stehen einander alle gleich, mit Rücksicht aber auf die Art und Weise, wie sie die Erlösung erlangen, lassen sie sich in 15 Gruppen einteilen, die jedoch nur zum Teil einander ausschließen.

Tirthankara-siddhas sind solche, die vor ihrer Erlösung Tirthankaras waren.

Atîrthankara-siddhas solche, die nicht Tirthankaras waren.

Tirtha-siddhas erlangten das Heil zu einer Zeit, zu der die Jaina-kirche bestand.

Atîrtha-siddhas kamen zur Vollendung zu einer Zeit, zu welcher es keine Jaina-Kirche gab (wie Marudevî, die Mutter des 1. Tîrthan-

kara, die in das Nirvâna einging, bevor Rishabha einen Tirtha begründet).

Griha-linga-siddhas waren nie Asketen, sondern erreichten das Heil als Haushalter, wie die eben erwähnte Marudevî.

Anyalinga-siddhas erlangten die Erlösung, ohne selbst dem Jaina-Glauben angehört zu haben.

Svalinga-siddhas kamen als Jaina-Asketen zum Heil.

Purushalinga-siddhas waren Männer vor ihrer Verklärung.

Strilinga-siddhas waren früher Frauen.

Napumsaka-linga-siddhas gehörten früher dem 3. Geschlecht an.

Buddha-bodhita-siddhas wurden durch die Bekehrung ihrer Gurus zum Heil geführt.

Pratyeka-buddha-siddhas kamen zur Befreiung durch ein bestimmtes Erlebnis, das ihnen die Vergänglichkeit der Welt zeigte.

Svayambuddha-siddhas fanden den Weg zum Heil allein.

Eka-siddhas gehen allein in die Erlösung ein.

Aneka-siddhas tun dies gemeinsam mit zahlreichen anderen.

Über die Erreichung der Erlösung wird im Uttarâdhyayana-Sûtra 36, 51 ff. ausgesagt, daß das Heil zu gleicher Zeit erlangt werde von 10 Hermaphroditen, 20 Frauen und 108 Männern, von $\frac{1}{4}$ Haushaltern, 10 Heterodoxen und 108 Jaina-Mönchen, von 2 Personen von größter, von $\frac{1}{4}$ von kleinster und 108 von mittlerer Körpergröße. In der gleichen Zeit fänden $\frac{1}{4}$ Individuen das Heil in der Höhe, 2 im Ozean, 3 im Wasser, 20 unter der Erde und 108 auf der Oberfläche des Erdbodens.

Diese Angaben entsprechen nur den Anschauungen der Shvetâmbaras; nach dem Glauben der Digambaras können nur Männer erlöst werden, den Angehörigen anderer Geschlechter ist es nicht möglich. Allen gemeinsam ist die Meinung, daß nur Menschen zum Heil gelangen können; Götter und andere Wesen, welchen andere indische Systeme die Befähigung, in die ewige Seligkeit einzugehen, zuschreiben, besitzen diese nach der Jaina-Lehre nicht. Sie müssen vielmehr, wenn sie für diese höchste geistige Entwicklung reif geworden sind, noch einmal als Menschen geboren werden, um als solche die völlige Loslösung von allen irdischen Leidenschaften vollziehen zu können.

D. Kosmologie.

I. DIE BEWEISE GEGEN DAS DASEIN GOTTES.

Nach der Lehre der Jainas ist die Welt ewig und unvergänglich. Sie gehorcht nur ihren eigenen Gesetzen und bleibt bei allen Veränderungen ihrer Teile in ihrem Wesen unverändert. Kein Gott hat sie geschaffen, regiert sie und kann sie zerstören. Im Gegensatz zu den meisten anderen Religionen leugnen die Jainas auf das bestimmteste die Existenz eines unvergänglichen, allmächtigen höchsten „Herrn“ (Īshvara), der das All ins Dasein ruft, es beherrscht und, wenn es ihm gefällt, wieder vernichtet. Die Annahme eines Schöpfers und Vernichters (Kartâ-Ilartâ) erscheint ihnen unbegründet und in sich widerspruchsvoll und sowohl vom Standpunkt der Vernunft wie von dem der Moral aus zu verwerfen.

Die Anschauungen über das Wesen Gottes sind bei den einzelnen indischen und nichtindischen Systemen, mit denen sich die Jainas auseinanderzusetzen hatten und haben, sehr verschieden. Vor allem das Hindutum hat eine große Fülle von mannigfaltigen Lehren über Gott und sein Verhältnis zur Welt hervorgebracht, Lehren, die alle Denkmöglichkeiten zu erschöpfen scheinen, anfangen von dem äußersten Monotheismus, der aufs schärfste zwischen Gott, Materie und Seelen unterscheidet, bis zum vollendetsten Theopantismus hin, für den sich die Welt zum leeren Schein verflüchtigt und Gott alles in allem ist. In der Hauptsache lassen sich drei Arten des Gottesglaubens unterscheiden. Die 1. vertritt die Anschauung: Gott ist ein absolut vollkommenes, allwissendes, allmächtiges, allgegenwärtiges,

gütiges und seliges Wesen, das die von ihm toto genere verschiedene Welt schafft und zerstört und die Seelen und Stoffe in ihr autonom beherrscht. Diese Anschauung, die ja auch der des Christentums und des Islâms nahesteht, ist namentlich von den Nyâya-Vaisheshika-Philosophen und von Theologen verschiedener vishnuitischer und shivaitischer Sekten vertreten worden.

Eine 2. Gruppe von Systemen lehrt: Materie und Seelen sind zwar zur Zeit des Weltbestandes von Gott verschieden und werden von ihm regiert. Sie sind aber ursprünglich aus Gott hervorgegangen; Gott hat sich zu ihnen entfaltet und nimmt sie später wieder in sich zurück. Diese Theorien sind in der verschiedenartigsten Weise von vishnuitischen und shivaitischen Schulen aufgestellt worden.

Eine 3. Anschauung schließlich betrachtet Gott, das Brahma, als das einzige wahrhaft Seiende, das Absolute. Die Vielheit der Erscheinungen in der Welt ist nur eine Mâyâ, eine Illusion, die dem All-Einen von dem Unwissenden „aufgebildet“ wird; in Wahrheit ist jede Einzelseele mit Gott identisch, und alle Verschiedenheit ist nur ein trügerischer Schein, so unwirklich wie ein Traum oder eine Fata morgana. Ein akosmistischer Theopantismus dieser Art hat im Advaita-Vedânta Shankaras seine konsequenteste Ausbildung erfahren; er findet sich aber auch bei manchen Vaishnavas, Shaivas, Shâktas und in anderen indischen Systemen.

Die Philosophen der Jainas haben sich mit allen diesen Lehren ausführlich auseinandergesetzt und sie in scharfsinniger Weise zu widerlegen versucht. Im folgenden seien einige ihrer hauptsächlichsten Argumente kurz wiedergegeben²⁷.

Die Annahme, die Welt müsse einen Schöpfer haben, geht von der Auffassung aus, sie sei ein Produkt, wie ein Topf; und genau so, wie die Produkte in der Welt eine Ursache haben, müsse auch die Welt als Ganzes eine solche haben. Als Beweis dafür, daß die Welt den irdischen Produkten gleichzustellen sei, wird angegeben, sie sei gleich jenen der Veränderung unterworfen. Gesetzt, dieses wäre richtig, so müßte auch Gott ein Produkt sein, denn durch die von ihm ausgeübte Tätigkeit des Schaffens, Zerstörens usw. müßten auch in

ihm gewisse Veränderungen vorgehen. Man sähe sich also gezwungen, seinerseits wieder nach einer Ursache Gottes zu suchen und käme so leicht zu einem Regressus in infinitum.

Angenommen, die Welt hätte eine Ursache, so wäre es an sich noch nicht ausgemacht, daß diese Ursache ein denkendes Wesen sein muß. Gibt man dies aber zu und beruft sich hierbei auf die Analogie von Töpfer und Topf, so erhält man damit noch kein vollkommenes Wesen, denn in der Welt ist nirgends der Verfertiger eines Produktes in jeder Hinsicht vollkommen. Des weiteren müßte man annehmen, daß Gott einen Leib habe, denn nirgends beobachtet man auf Erden, daß ein materielles Ding geschaffen wird, ohne daß für den Geist und Willen dessen, der es hervorbringen will, auch ein Körper als materielle Basis für die Aktivität seines Denkens und Wollens vorhanden ist. Die Annahme eines Weltschöpfers hat also zur Voraussetzung, daß dieser Schöpfer einen, wie auch immer gearteten, stofflichen Leib habe. Alles, was aus Stoff besteht, ist aber veränderlich und deshalb leidvoll. Gott könnte also weder unveränderlich noch selig sein. Glaubt man hingegen, Gott habe die Welt ohne Zuhilfenahme eines Körpers, gewissermaßen bloß durch sein abstraktes Dasein, geschaffen, so kann man sich damit in keiner Weise auf Analogien aus der Welt der Erfahrung berufen, denn niemand hat je wahrgenommen, daß ein Töpfer ohne Leib und Organe einen Topf zustande gebracht hat.

Eine weitere Frage ist: woraus hat Gott die Welt geschaffen? Hat er sie aus dem Nichts hervorgerufen, so steht dem der Satz „ex nihilo nihil fit“ entgegen. Ist die Welt plötzlich aus dem Nichts entstanden, um wieder in ein Nichts zu versinken, so kann Gott gerade so gut aus dem Nichts hervorgegangen sein und später wieder zunichte werden. Sind Sein und Nichtsein absolute Gegensätze, dann kann nicht das eine aus dem anderen hervorgehen; sind sie dies aber nicht, so sind es Tugend und Laster, Wahrheit und Lüge usw. auch nicht; dann ist aber alle Philosophie zwecklos, und jede weitere Diskussion erübrigt sich.

Nimmt man an, Materie und Seelen seien ewige Entitäten, denen bestimmte Eigenschaften von Natur aus zukommen, und Gottes

Schöpfertätigkeit beschränke sich darauf, die von sich aus wirksamen Stoffe und Intelligenzen, welche das Weltgeschehen bedingen, zu ordnen und zu überwachen, so ist nicht einzusehen, warum man überhaupt bei der Welterklärung einen Gott zu Hilfe nimmt; Seelen und Materie könnten dann durch die ihnen innewohnenden Kräfte von sich aus den ganzen Weltprozeß zustande bringen.

Vertritt man die Theorie, die Seelen seien ganz und gar heteronom und bedürften zur Ausübung ihrer Aktivität der Wirksamkeit Gottes, so bleibt unklar, wieso Gott der letzte, autonome Täter sein soll. Mit demselben Rechte könnte man annehmen, daß auch er zu seiner Aktivität wieder durch einen hinter und über ihm stehenden höheren Herrn angehalten werde, und so in infinitum.

Gesetzt aber, Gott wäre der einzige, autonome Täter in der Welt, so müßte er, da in der Welt zweifellos viel Böses geschieht, auch der Verursacher von allem Bösen sein. Wenn dies der Fall ist, so ist Gott nicht gut. Wenn Gott aber selber gut wäre, hingegen die Bösen frei schalten ließe, so ist er nicht allmächtig. Sagt man aber, Gott habe die Seelen geschaffen, so muß man sich fragen: Warum schuf er sie nicht gut, da er sie doch nachher für die Sünden, die sie begingen, bestraft! Wenn Gott aber die Seelen in die Welt rief und sich selbst überließ, um zu sehen, ob sie gut oder schlecht handeln würden, so ist er nicht allwissend, denn wäre er dieses, so hätte er alles vorausschen müssen.

Ist man (wie Madhva und andere Anhänger einer Prädestinations-theorie) der Meinung, Gott wirke als Täter alles, ohne selbst die Früchte seines Tuns zu genießen, lasse hingegen den Wesen, die unter seinem Willen handeln, Lohn oder Strafe zuteil werden, so erscheint es als widerspruchsvoll, daß Gott handelt, die von ihm abhängigen, eines eigenen Willens entratenden Wesen aber die Folgen zu tragen haben. Vor allem aber ist es eines edlen und gütigen Herren nicht würdig, andere Wesen für Handlungen, an denen sie doch nur mittelbar teilhaben, in die Hölle herabzustürzen und sie dort furchtbare Qualen leiden zu lassen.

Hätte Gott die Welt geschaffen, so müßte man fragen, aus welchem Motiv heraus er dies getan hat. Tat er es infolge eines Begehrens, so ergäbe sich damit, daß er sich vor der Wertschöpfung in einem Zustande des Unbefriedigtseins befunden hat, er wäre also nicht als ewig selig und vollkommen anzusprechen. Schuf Gott die Welt aus einer Laune, so ist nicht verständlich, wieso es so gesetzmäßig in ihr zugeht. Schuf er, um die Seelen des Lohnes oder der Strafe für ihre Taten in einer vergangenen Weltperiode zuteil werden zu lassen, so handelte er also unter einem Zwange, ist mithin nicht allmächtig. Nimmt man an, er habe die Welt aus Liebe geschaffen, d. h. aus Mitleid mit den ewigen, unerlösten Seelen, um sie der Erlösung entgegenzuführen, so versteht man nicht, warum nur so wenige Seelen das Heil erreichen und warum Gott die ganzen Qualen des Sansära heraufbeschwor, da er bei seiner Allmacht das von ihm erstrebte Ziel doch auch auf andere Weise hätte erreichen können. Glaubt man hingegen, Gott habe die Welt entstehen lassen, um bestimmten, von ihm auserwählten Seelen Belohnungen zuteil werden zu lassen, andere, von ihm verworfene aber zu verdammen, so müßte man ihm Parteilichkeit vorwerfen und jeden Gerechtigkeitssinn absprechen. Ist für Gott die Schöpfung, Regierung und Zerstörung der Welt nur ein Spiel, das er zu seiner Unterhaltung, ohne Zweck und Ziel vornimmt, so müßte er ein sehr grausamer Herr sein, der an den Leiden der unzähligen Lebewesen Gefallen findet.

Auch die verschiedenen Attribute, welche die Theisten Gott zuschreiben, halten vor der Kritik nicht stand. Wenn Gott allgegenwärtig sein soll, müßte er auch in den Höllen und anderen Orten der Qual zugegen sein. Wenn er allwissend wäre, so hätte er nicht böse Wesen hervorgebracht und vor allem nicht Leute, die sein Dasein leugnen, wie die Jainas.

Durch die gewöhnlichen Erkenntnismittel, Wahrnehmung und Schlußfolgerung, läßt sich Gottes Existenz nicht erweisen. Aber auch die Offenbarung beweist nicht sein Dasein. „Die Offenbarung ist nämlich entweder von ihm oder einem andern gemacht. Hat er sie gemacht, so beweist sie zwar seine Allwissenheit; dann wird aber seine

Erhabenheit zuschanden, weil es Erhabenen nicht zusteht, ihre eigenen Vorzüge zu verkünden. Ferner könnte er kein Lehrbuch (Shâstra, d. h. die heilige Schrift) gemacht haben. Ein Lehrbuch besteht nämlich aus Sprachlauten, welche durch die Artikulation von Gaumen usw. hervorgebracht werden. Artikulation ist nur bei Vorhandensein eines Leibes möglich. Die Gründe gegen die Annahme eines Leibes Gottes sind schon früher (S. 216) dargelegt worden. Wenn aber die Offenbarung von einem anderen herrührt, so fragt sich, ob derselbe allwissend oder nicht allwissend ist. Ist er allwissend, dann müßte es deren zwei geben, was die früher behauptete Fäigkeit desselben ausschließt; und es ergibt sich auch ein Regressus in infinitum, wenn man den Beweis seiner Allwissenheit überlegt. Wenn er aber nicht allwissend ist, wer wird dann seinen Worten trauen?“²⁸

Die Lehre, daß Materie und Seelen aus Gott hervorgegangen, daß sie gewissermaßen eine Umwandlung (Parinâma) Gottes seien, ist nicht begründeter als die der reinen Theisten. Auf sie findet nicht nur vieles von der vorhin gegebenen Kritik des Theismus Anwendung, sondern man muß sich auch fragen: wie ist es möglich, daß der vollkommene, mit allen Vorzügen ausgestattete Gott sich zu dieser, mit so vielen Mängeln behafteten Welt entfalten konnte? Und völlig unbegreiflich muß es bleiben, wie der geistige Gott sich in die ungeistige Materie verwandeln konnte.

Nicht anders steht es mit der Theorie Shankaras, nach welcher Gott das Absolute und alle Vielheit nur eine „Mâyâ“ sein soll. Die Mâyâ-Lehre ist voll von Widersprüchen. Ist nämlich Mâyâ etwas Wirkliches — wie man doch nach den von ihr ausgehenden Wirkungen annehmen müßte —, so wäre sie somit etwas Reales, das außer und neben Gott besteht; Gott wäre also nicht die einzige wahre Realität. Ist die Mâyâ hingegen etwas Unwirkliches — wie die Anhänger Shankaras sagen —, so kann sie unmöglich wirken. Etwas Nicht-Seiendes kann ebensowenig etwas hervorbringen wie „Luftblumen“ oder andere Dinge, die es nicht gibt. Von Mâyâ zu behaupten, sie könne, obwohl unreal, etwas entstehen lassen, ist ebenso ungereimt, wie wenn man von einer unfruchtbaren Frau sagt, sie sei Mutter. Wie soll man sich

im übrigen das Verhältniß von Gott und Mâyâ zueinander vorstellen? Ist Mâyâ etwas, das Gott inhäriert, oder etwas von ihm verschiedenes, das, mit ihm vereinigt, die Welt hervorruft? Inhäriert Mâyâ Gott, so müßten Unwissenheit, Unseligkeit usw., kurz alles, was Mâyâ hervorruft, zum Wesen Gottes gehören. Ist hingegen Mâyâ etwas Gesondertes, das sich mit Gott vereinigt, so fragt man nach Grund und Ursache der Vereinigung. Geschah sie mit oder gegen den Willen Gottes? Wenn mit Willen Gottes, so könnte Gott doch nur unter dem Einfluß einer blinden Begierde gehandelt haben, wäre also nicht rein und frei von Begierde. Geschah sie hingegen ohne oder gegen Gottes Willen, so ist Gott nicht allmächtig. Wie man die Theorie also auch wenden mag, sie bleibt stets unbefriedigend und voller Widerspruch.

Die Gottesgläubigen aller Schattierungen berufen sich als Autorität für ihren Glauben auf heilige Schriften, welche von Gott ihren Ursprung genommen haben sollen. Diese Schriften widersprechen aber einander in vielen Punkten. Was ist nun richtig, was falsch? Die Entscheidung hierüber bleibt ganz subjektiv. Wenn Gott aber der Schöpfer des Alls sein soll, dann muß er doch alle Lehrbücher geschaffen haben, denn sonst hätte er eben nicht alles geschaffen, sondern es gäbe Dinge, die ohne seine Einwirkung entstanden sind. Wenn aber alles auf Gott zurückgeht, dann müssen auch die falschen Lehrbücher ihm letzten Endes seine Entstehung verdanken. Wie kann aber jemand, der sowohl den richtigen wie den falschen Weg zeigt, als höchste Autorität und als der große Lehrer gelten, von dem alle Weisheit her stammt!

Die Ordnung und Harmonie in der äußeren Welt und das moralische Gesetz, das in ihr herrscht, nötigen in keiner Weise zu der Annahme eines höchsten Wesens, das alles Geschehen lenkt und Lohn und Strafe verteilt. Man kann mit demselben Recht auch eine Vielheit von Göttern als Ursache der Welt und der Sittlichkeit ansehen. Der Einwand, daß mehrere Götter nicht in der richtigen Weise zusammenwirken könnten, ist unhaltbar; wenn schon Ameisen, wie man sieht, durch planmäßige Zusammenarbeit etwas Wohlgeordnetes zustande

bringen können, wie sollten das nicht Wesen tun können, die höher organisiert sind als Menschen?

Ein Grund, die Existenz eines oder mehrerer ewiger Wesen anzunehmen, auf welche die Ordnung in der Welt zurückgeht, liegt aber überhaupt in keiner Weise vor. Das eiserne Gesetz des Karma ist allein hinreichend, um die Verschiedenartigkeit der lebenden Wesen, die Mannigfaltigkeit ihrer Schicksale und die Harmonie, welche im ganzen Kosmos herrscht, zu erklären. Die Gottesgläubigen erkennen selbst die ewige Vergeltungskausalität des Karma an und sagen, Gott handle selbst in Übereinstimmung mit diesem. Wenn Gott also selbst das ewige Gesetz nicht ändern kann, und wenn dieses ohne Einschränkung herrscht, was hat es dann überhaupt für einen Zweck, die Hypothese von dem Dasein Gottes aufzustellen, wo doch alles auch ohne Annahme derselben ebensogut erklärt werden kann? - -

Wie man sieht, bekämpfen die Jainas mit scharfen Waffen den Glauben an einen weltregierenden Gott; sie stehen ganz und gar auf dem Boden einer gott-freien Weltanschauung. Im Hinblick auf diese ihre Anschauungen sind sie zweifellos als „Atheisten“ zu bezeichnen. Der Atheismus der Jainas darf aber in keiner Weise mit dem auf eine Stufe gestellt werden, was man im Westen gewöhnlich als Atheismus bezeichnet. Die (mit Indien verglichen) überaus geringe Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen im Abendlande hat dazu geführt, daß die Anerkennung eines Gottes als die Voraussetzung jeder Religion angesehen wurde, so daß also jeder „Atheist“ von vornherein als ein irreligiöser Mensch betrachtet wird und Atheismus und Religionsfeindlichkeit für Manche geradezu Wechselbegriffe geworden sind. In Indien lagen die Dinge von jeher anders. Der Glaube an einen oder mehrere weltbeherrschende Götter galt nie als Voraussetzung einer Religion. Seit alter Zeit begegnen wir vielmehr einer ganzen Anzahl von Lehren, die das Dasein eines Weltenlenkers (Īshvara) negieren und doch einen durchaus religiösen Charakter tragen, insofern als in ihnen religiöse Vorstellungen wie die von moralischer Schuld und moralischem Verdienst, von transzendenten Belohnungen und Strafen, von Wiedergeburt und Erlösung lebendig sind und von ihnen religiöse

Handlungen und Zeremonien vorgeschrieben werden. Die orthodox-hinduistischen Systeme der Mimânsâ und des Sâṅkhya sind in diesem Sinne ebenso als atheistisch anzusprechen wie der ursprüngliche Buddhismus. Gleich ihnen lehrt auch der Jainismus einen Atheismus religiöser Färbung.

Daß sich trotzdem mit seinem gott-freien System die Verehrung von ewig-seligen überirdischen Wesen verbinden kann, wird im Abschnitt über den Kultus gezeigt werden; wir werden dann auch erkennen, wieso die Jainas von ihrem Standpunkt aus recht haben, wenn sie trotz ihrer Leugnung eines welterschaffenden und regierenden Gottes sich nicht als „Atheisten“ bezeichnet sehen wollen.

II. GESTALT UND GRÖSSE DES WELTALLS.

Das Weltall hat eine feste, unveränderliche Gestalt und eine begrenzte, wiewohl über das menschliche Vorstellungsvermögen hinausgehende Größe. Seine Dimensionen können genau gemessen werden, und zwar dient als Maß die sog. „Rajju“, d. h. nach Colebrooke die Strecke, die ein Gott innerhalb von 6 Monaten durchfliegt, wenn er in einem Augenblick 2057 152 Yojanas (Meilen) zurücklegt.

Nach der Anschauung der Digambaras ist das Universum 14 Rajjus hoch und von Norden nach Süden 7 Rajjus breit. Die Breite von Osten nach Westen beträgt an der untersten Stelle des Weltalls ebenfalls 7 Rajjus, nimmt aber allmählich ab, bis sie in der Höhe von 7 Rajjus, also in der Mitte der Welt, nur 1 Rajju mißt. Von hier aus nimmt die Breite wieder zu und erreicht in der Mitte des verbleibenden Teils (d. h. am Ende des Himmels Brahmaloka) eine Ausdehnung von 5 Rajjus, um dann wieder abzunehmen, bis sie an der höchsten Stelle 1 Rajju beträgt. Darüber, auf dem Gipfel der Welt, liegt der Wohnsitz der weltentrückten Seligen, 1 Rajju breit, 1 Rajju lang und 8 Meilen hoch. Der Gesamt-Rauminhalt der Welt beträgt 343 Kubik-Rajjus.

Die Ansichten der Shvetâmbaras weichen von denen der Digambaras darin ab, daß nach ihnen die Breite von Norden nach Süden

sich nicht stets gleichbleibt und die von Osten nach Westen stetig ab- oder zunimmt, sondern daß in beiden Fällen eine stufenförmige Ab- und Zunahme stattfindet. Der gesamte Rauminhalt der Welt beträgt dann 239 Kubik-Rajjus.

Der unterste Teil des Weltalls wird von den Unterwelten eingenommen, in welcher die Höllen liegen; die Mitte wird von der Mittelwelt (Madhyaloka) gebildet, in welcher die Menschen leben; darüber liegen die Himmelswelten, stockwerkartig übereinander, und an der Spitze schließlich die Stätte der Erlösten.

Die ganze Welt ist umgeben von drei Atmosphären, die hinsichtlich ihrer Dichtigkeit als dichtes Wasser, dichter Wind und dünner Wind bezeichnet werden. Jenseits von diesen befindet sich die Nichtwelt (Aloka), d. h. der absolut leere Raum.

Die Form des Universums wird durch eine Reihe von Vergleichen verdeutlicht. So heißt es, sie gliche einer halben Trommel, auf welche eine ganze Trommel gesetzt sei, doch seien die Trommeln nicht rund, sondern viereckig zu denken. Weiter heißt es, die einzelnen Teile entsprächen übereinanderliegenden Spindeln, Schalen u. a. Vor allem aber wird die Gestalt des Weltalls mit der eines symmetrisch gebauten, mit ausgespreizten Beinen dastehenden Mannes oder mit der einer Frau verglichen. In den unteren Extremitäten werden dann die Unterwelten liegend vorgestellt, in der Hüftgegend soll sich die Menschenwelt befinden, und den Oberkörper sollen die Götterhimmel bilden.

III. DIE BEWOHNER DES WELTALLS

Die ganze Welt ist angefüllt mit lebenden Wesen; nicht einmal der Raum einer Haaresbreite ist frei von ihnen. Die verschiedenen Arten und Klassen von Jivas sind jedoch nicht gleichmäßig über das Universum verteilt, sondern in einer ganz bestimmten Weise.

Überall finden sich Nigodas, d. h. ganz kleine, feine, für unsere Sinne nicht wahrnehmbare Wesen mit einem Sinn, welche keinen willkürlich bewegbaren Leib besitzen (wie Pflanzen und Elementarwesen). Die Nigodas zerfallen in 2 Klassen, in 1. Nitya-nigodas, d. h.

solche, welche diesen untersten Zustand der Lebensmöglichkeit nie verlassen, und 2. Itara-nigodas, d. h. diejenigen, welche eine höhere Daseinsstufe erreicht hatten, durch ihr Karma aber wieder in diesen Zustand zurückversetzt wurden²⁹.

Wesen mit einer eigenen, willkürlichen Bewegung finden sich nur in einem bestimmten Teil des Weltalls, nämlich in der sog. „Region der Beweglichen“ (Trasa-nâdî)³⁰. Dieselbe durchmißt die Welt in der Mitte, von oben nach unten, und ist 14 Rajjus hoch, 1 Rajju breit und 1 Rajju lang.

Innerhalb der Trasa-nâdî verteilen sich die Jivas, den einzelnen Daseinsstufen entsprechend, wie folgt:

Tiere (zu denen auch die Pflanzen und Elementarwesen gerechnet werden) finden sich überall.

Menschen leben nur in der Mittelwelt, und zwar nur auf 2½ Kontinenten derselben.

Höllenwesen kommen nur in den Höllen der Unterwelt vor.

Götter halten sich in den Himmeln, in der Mittelwelt und den drei obersten Stockwerken der Unterwelt auf.

Die gesamten lebenden Wesen der Welt zerfallen in 14 Klassen (Jiva-sthâna). Als Einteilungsprinzip dienen hierbei die Zahl der Sinnesorgane und andere Charakteristika (vgl. S. 172). Die Klassen sind: 1. feine einsinnige, 2. grobe einsinnige, 3. zweisinnige, 4. dreisinnige, 5. viersinnige, 6. unvernünftige fünfsinnige, 7. vernünftige fünfsinnige Tiere, sowie fünfsinnige Menschen, Höllenwesen und Götter. Da alle diese Wesen in entwickeltem und unentwickeltem Zustande vorkommen, ist die Zahl der Klassen zu verdoppeln, und wir erhalten somit $7 \times 2 = 14$ Jivasthânas.

Gleich anderen indischen Religionen³¹ lehrt auch die der Jainas, daß es 84 Lākhs (8400000) von Lebensformen gibt, in welchen eine Seele sich verkörpern kann, nämlich je 700000 von Nitya- und Itara-Nigodas, Erd-, Wasser-, Feuer- und Luftwesen, je 1000000 von Pflanzen, je 200000 von Wesen mit zwei, drei, vier Sinnen, je 400000 von fünfsinnigen Tieren, Höllenwesen, Göttern und 1400000 von Menschen³².

Die Jaina-Philosophen geben von den Wesen einer jeden Klasse genau an, welche Eigenschaften sie besitzen, welche Arten der Erkenntnis, der Betätigung, der Seelenfarbe, des Glaubens, des Wandels bei ihnen vorkommen, bis zu welcher Tugendstufe sie gelangen und welches Karma bei ihnen in Bindung, in Realisation oder potentiell vorhanden sein kann. Einiges hiervon wird weiter unten besprochen werden, weiteres findet man in meinem Buche „Die Lehre vom Karma“ S. 63—74. An dieser Stelle soll nur noch kurz von den Wiedergeburtsmöglichkeiten der Wesen der verschiedenen Klassen gesprochen werden, um zu zeigen, in welcher Weise eine Seele hintereinander die verschiedenen Lebensformen durchlaufen kann.

Tiere mit ein, zwei, drei, vier Sinnen werden nur als Tiere und Menschen wiedergeboren, Feuer- und Windwesen nur als Tiere. Tiere mit fünf Sinnen können in allen Daseinsstufen eine neue Existenz erlangen, Höllenwesen nur als entwickelte fünfsinnige Tiere und Menschen. Götter werden Menschen oder entwickelte grobe Erd- oder Wasserwesen, Pflanzen oder fünfsinnige Tiere. Menschen gehen in eine jede Daseinsform ein; als einzige von allen Wesen haben sie die Möglichkeit, die Erlösung zu erlangen.

IV. WELTBESCHREIBUNG.

1. Die Mittelwelt.

Die auf der kreisrunden Erdoberfläche gelegene Mittelwelt (Madhyaloka) oder Tierwelt (Tiryagloka), auf der wir selbst leben, liegt, wie schon der Name sagt, in der Mitte des Universums. Sie ist 1 Rajju lang und breit. Unter ihr befinden sich die Unterwelten mit ihren Höllen, über ihr, in einer Höhe von 100 000 Yojanas, die Himmelswelten³³.

Im Mittelpunkt der Mittelwelt liegt der Berg Meru. Um diesen als Zentrum breitet sich kreisförmig der Kontinent Jambûdvîpa aus, dessen Durchmesser 100 000 Yojanas beträgt. Jambûdvîpa wird umflossen von einem ringförmigen Meer, dem Salzozean (Lavanoda), dessen Durchmesser 200 000 Yojanas groß ist. An diesen schließt sich, wieder in der Gestalt eines Ringes, der Kontinent Dhâtakîkhandā an,

der einen Durchmesser von 400 000 Yojanas hat. Dhâtakikhanda wird wieder begrenzt durch ein Ringmeer, dieses wieder durch einen Ringkontinent, und so folgen unzählige Kontinente und Meere aufeinander, bis schließlich zum Svayambhûramana-Kontinent und zu dem Svayambhûramana-Meer, das die ganze Mittelwelt umspült.

Die Namen der 8 ersten Kontinente und Ozeane sind:

- | | |
|---|-----------------------------|
| 1. Jambûdvîpa (Rosenapfelbaum-Insel) | Lavanoda (Salz-Meer) |
| 2. Dhâtakikhanda (Grislea-tomentosa-Erdteil) | Kâloda (Schwarzes Meer) |
| 3. Pushkaravaradvîpa (Lotus-Insel) | Pushkaroda (Lotus-Meer) |
| 4. Varunavaradvîpa (Insel, wo die Gottheiten Varuna und Varunaprabha herrschen) | Varunoda (Varuna-Meer) |
| 5. Kshiravaradvîpa (Milch-Insel) | Kshiroda (Milch-Meer) |
| 6. Ghritavaradvîpa (Buttermilch-Insel) | Ghritoda (Buttermilch-Meer) |
| 7. Ikshuvaradvîpa (Zuckerrohr-Insel) | Ikshuvaroda (Zucker-Meer) |
| 8. Nandishvaradvîpa | Nandishvaroda |

Die Kontinente haben ihre Namen von charakteristischen Merkmalen, die ihnen eigen sind, wie Bäumen, die auf ihnen gedeihen u. a., die Meere sind nach Flüssigkeiten genannt, denen ihr Wasser ähnelt, wenngleich es sie durch Vorzüglichkeit noch übertrifft.

Von allen Kontinenten ist der Jambûdvîpa der bedeutendste und von den Jainas am ausführlichsten beschrieben worden, einmal weil er im Mittelpunkt der ganzen Welt liegt, und sodann, weil Indien und unsere ganze Erde als auf ihm befindlich gedacht wird.

Der Jambûdvîpa ist rings von einem sehr hohen und sehr breiten, aus Diamanten bestehenden Wall umgeben. Auf demselben erhebt sich eine große, aus kostbaren Steinen gebildete Lotus-Terrasse mit prächtigen Lustwäldern und Teichen. Den Wall umzäunt ein großes, aus Gold und Juwelen hergestelltes Gitter mit vier gewaltigen Toren, die von Gottheiten beschützt werden.

Der Jambû-Kontinent wird in seiner ganzen Breite von Osten nach Westen von 6 gewaltigen Gebirgen durchzogen und dadurch in 7 Zonen (Varsha oder Kshetra) von ungleicher Größe zerlegt. Die Namen der Zonen und der sie trennenden Gebirge sind (von Süden nach Norden) folgende :

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| 1. Bharata-kshetra | 1. Himavân-Gebirge |
| 2. Haimavata-kshetra | 2. Mahâhimavân-Gebirge |
| 3. Ilari-kshetra | 3. Nishadha-Gebirge |
| 4. Videha-kshetra | 4. Nîla-Gebirge |
| 5. Ramyaka-kshetra | 5. Rukmî-Gebirge |
| 6. Hairanyavata-kshetra | 6. Shikhari-Gebirge |
| 7. Airâvata-kshetra | |

Die Breite und Höhe der Gebirge und die Ausdehnung der Zonen nimmt von Süden bis zur Mitte hin in geometrischer Progression zu, von der Mitte aus wieder in der entsprechenden Weise ab.

Die Gebirge bestehen aus Gold, Silber und Beryll. Sie haben alle mehrere Gipfel von der Form abgestumpfter Kegel. Auf der östlichen Kuppe eines jeden Gebirges befindet sich ein juwelen-geschmückter Jina-Tempel; in der Mitte eines jeden Gebirges ist ein großer See, mit goldenem Boden, silbernen Ufern und diamantenen Badetreppen. In dessen Mitte blüht, von zahlreichen kleinen Lotussen umgeben, ein riesiger Lotus aus prachtvollen Edelsteinen. Die Lotusse werden alle von Gottheiten verschiedener Art bewohnt, die Seen von Wasservögeln und Fischen bevölkert.

In den 6 Gebirgen entspringen zusammen 14 große Ströme, die von dort aus durch die Zonen hindurch in das Salzmeer fließen.

Die südlichste Zone des Jambû-Kontinents, im Norden vom Himavân-Gebirge, an allen anderen Seiten vom Salz-Ozean begrenzt,

ist der Bharata-varsha, der Weltteil, in dem wir leben. Das dem Himavân parallel verlaufende Vaitâdhya- (oder Vijayârdha-) Gebirge teilt ihn in eine nördliche und eine südliche Hälfte, die je $238\frac{3}{19}$ Yojanas breit sind. Die vom Himavân herabströmenden Flüsse „Mahâ-Sindhu“ (großer Indus) im Westen und „Mahâ-Gangâ“ (großer Ganges) im Osten zerlegen jede dieser Hälften in drei Teile (Khanda), so daß der ganze Bharata-varsha demnach aus 6 Teilen besteht. Während die drei nördlichen Teile sowie der östliche und westliche des südlichen Bharata-varsha von Barbaren (Mleccha) bewohnt sind, wird der mittlere Teil des Südens, der sog. Ārya-Khanda, von Ariern bevölkert. Unter diesen wurden in der alten Zeit die den vier Kasten angehörigen Inder verstanden; als Hauptstadt des Ārya-khanda galt Ayodhyâ, das gerade in der Mitte liegen soll. Moderne Jainas glauben hingegen, daß unsere ganze Erde, also Europa, Asien, Afrika, Amerika und Australien zum Ārya-khanda gehöre.

Bharata-varsha ist eine Karmabhûmi, d. h. ein Land, in welchem die Menschen arbeiten müssen, um zu leben, und in welchem alle Arten von Karma gebunden werden können. In ihm findet der periodische Wechsel der 6 Zeitalter statt, von dem unten bei Darlegung der Weltgeschichte der Jainas gesprochen werden wird.

Nördlich des Himavân-Gebirges liegt die Zone Haimavata-varsha, viermal so breit wie Bharata-varsha. In ihrer Mitte befindet sich der Berg Shabdâpâti. Sie wird durchströmt von den Flüssen Rohit und Rohitânshâ, die im Osten bzw. im Westen ins Salzmeer fließen. Haimavata-varsha ist eine Bhoga-bhûmi, d. h. ein Land, in welchem die Menschen nur dem Genuß leben und sich von den Früchten des wunderbaren „Wunschbaumes“ nähren, denn es herrscht hier dauernd das Sushama-duhshamâ-Zeitalter.

Durch das Mahâhimavân-Gebirge von Haimavata-varsha geschieden, befindet sich nördlich von diesem der Hari-varsha, viermal so breit als dieser. In seiner Mitte erhebt sich der Berg Vikatâpâti, seine großen Flüsse heißen Harit (im Osten) und Harikântâ (im Westen). Die Lebensverhältnisse sind hier noch besser als im Haimavata, weil hier stets die Sushamâ-Zeit herrscht.

Das Nishadha-Gebirge trennt Hari-varsha von dem Videha-varsha (Mahâvideha), der größten aller Zonen. In der Mitte Videhas liegt der Meru (Mandara), gewissermaßen das Zentrum und der Nabel des ganzen Jambû-Kontinents. Der Berg hat die Gestalt eines in drei Absätzen aufsteigenden stumpfen Kegels; der erste Absatz besteht aus Gestein, der zweite aus Silber und Kristall, der dritte aus Gold. Den Gipfel krönt ein Aufsatz aus Beryll, der ebenfalls die Form eines abgestumpften Kegels hat. Am Fuße des Berges liegt der Hain Bhadrashâla, auf dem ersten Absatz der Hain Nandana, auf dem zweiten der Hain Saumanasa, auf der Gipfelfläche der Hain Pandaka, alle mit Lotusteichen, Palästen und Tempeln geschmückt und von Göttern und Genien bewohnt. Auch auf der Gipfelfläche des Aufsatzes befindet sich ein Tempel. Am Fuße des Meru fließen die beiden großen Ströme Shîtâ und Shîtodâ.

Vom Meru laufen 4 Vakshâra-Gebirge aus:

1. das aus Silber bestehende Saumanasa-Gebirge nach SO,
2. das aus Gold bestehende Vidyutprabha-Gebirge nach SW,
3. das aus Gold bestehende Gandhamâdana-Gebirge nach NW,
4. das aus Beryll bestehende Mâlyavân-Gebirge nach NO.

Im Süden des Meru, zwischen den Gebirgen Saumanasa und Vidyutprabha liegt das Land der Devakurus, nördlich des Meru, zwischen Gandhamâdana und Mâlyavân, das Land der Uttarakurus. Beide Gebiete sind die glücklichsten auf dem ganzen Jambûdvîpa, weil dort die Verhältnisse der Sushama-sushamâ-Zeit ewig währen. In der Mitte der westlichen Hälfte des Devakuru-Landes blüht ein großer Wollbaum, in der östlichen Hälfte von Uttarakuru ein großer Rosenapfel-(Jambû-)baum; alle beide sind von zahlreichen kleineren Bäumen ihrer Art, von Teichen und Tempeln umgeben.

Im Osten des Meru liegt die Landschaft Pûrva-videha, im Westen Aparâ-videha. Jede von diesen zerfällt in mehrere Provinzen und ist reich an Gebirgen, Flüssen und Städten, deren Namen von den Jainas in allen Einzelheiten angegeben werden. In den beiden Videhas ähneln die allgemeinen Zustände denen in der Menschenwelt, insofern,

als sie beide Karmabhûmis sind; es herrscht dort das Zeitalter Duhshama-sushamâ.

Vom Nîla-Gebirge begrenzt, folgt die Zone Ramyaka-varsha nördlich auf Vidcha-varsha. Sie ist ein genaues Gegenstück von Hari-varsha. Ihr Mittelberg heißt Gandhâpâti, ihre Hauptflüsse Narakântâ und Nârî.

Der Hairanyavata-varsha, den das Rukmî-Gebirge vom Ramyaka-varsha scheidet, entspricht genau Haimavata. Sein Berg hat den Namen Mâlyavân, seine Flüsse heißen Svarnakûlâ und Rûpyakûlâ.

Der Airâvata-varsha schließlich, die nördlichste Zone des Jambûdvîpa, durch das Shikharî-Gebirge von Hairanyavata getrennt, gleicht vollkommen Bharata-varsha. Sein Berg ist Vijayârdha, seine Flüsse Raktâ und Raktodâ.

Der ganze kreisförmige Jambû-Kontinent wird auf allen Seiten ringartig von dem Salz-Ozean (Lavanoda) eingeschlossen. In der Mitte desselben liegt je ein riesiger faßartiger Behälter (Pâtâla), umgeben von zahllosen kleineren. In den Pâtâlas haben Götter ihren Wohnsitz. Die Wasser selbst werden von Tausenden von Nâgas (Schlangengeistern) getragen, die mit ihren Königen auf Wohnbergen im Meere hausen.

Im Lavanoda liegen eine Reihe von Inseln: Gautamadvîpa, das liebe Eiland Susthitas, des Gebieters über den Salz-Ozean, ferner die beiden Inseln der beiden Monde und die beiden Inseln der beiden Sonnen des Jambû-Kontinents. Schließlich sind noch die sog. Zwischeninseln (Antaradvîpa) zu nennen, deren die Shvetâmbaras 56, die Digambaras 48 annehmen. Auf diesen leben Menschen fabelhafter Art: solche mit Tiergesichtern, mit Hörnern und Schwänzen, mit nur einem Bein usw. Es herrscht hier die Duhshama-sushamâ-Zeit.

Der Dhâtakî-Kontinent, der von der anderen Seite des Lavanoda bespült wird, wird in ähnlicher Weise wie der Jambûdvîpa beschrieben, der Kâloda-Ozean mit seinem schwarzen, wohlschmeckenden Wasser in ähnlicher Weise wie das Salzmeer, nur sind die Dimensionen überall doppelt so groß, so hat Dhâtakî-khanda 12 große Gebirge, 14 Zonen (also je 2 Bharatas, Airâvatas etc.) usw.

Der Pushkara-Kontinent, der das schwarze Meer umgibt, wird durch das seine ganze Mitte durchziehende Mânushottara-Gebirge in zwei gleichgroße Ringe zerlegt. Nur in dem inneren, dem Kâloda zugewandten Teil entsprechen die geographischen Verhältnisse denen der beiden bisher besprochenen Kontinente; nur hier gibt es 12 Gebirge, 14 Zonen usw. Jenseits des Mânushottara wohnen nirgends mehr Menschen, sondern nur noch göttliche Wesen, und die Himmelskörper bewegen sich dort nicht, sondern bleiben stets an ihrem Platz. Es gibt deshalb jenseits des Mânushottara keine Zeit mehr, sondern es herrscht beständige Ruhe. Eine andere Eigentümlichkeit ist es, daß Wassertiere sich in den Meeren, die dem Kâloda folgen, nicht mehr finden; sie treten erst wieder im Svayambhûramana-Ozean auf, der die äußerste Grenze der Mittelwelt bildet.

2. Die Unterwelt.

Tausend Yojanas tief unter der Erdoberfläche der Mittelwelt liegen stockwerkartig untereinander 7 unterirdische Regionen, von denen die obersten gewissen göttlichen Wesen als Wohnsitz dienen, während die anderen die Höllen bergen, in welchen Seelen ihre schlechten Taten durch furchtbare Qualen büßen müssen.

Die oberste unterirdische Region Ratnaprabhâ zerfällt nach einer Überlieferung in drei untereinanderliegende Stockwerke, nämlich (von oben nach unten): Kharabhâga, Pankabhâga, Abbahulabhâga (Āpabāhula). In den beiden obersten hausen Götter der Klassen Bhavanavâsi und Vyantara; von diesen wird weiter unten, bei Besprechung der Götterwelt, die Rede sein. Der dritte Teil von Ratnaprabhâ hingegen dient gleich allen unter ihm liegenden Regionen als Strafort der Verdammten.

Jede Höllenregion umfaßt mehrere Stockwerke. Die Zahl derselben ist bei der obersten am größten und nimmt bei jeder tiefer liegenden ab. In der Mitte jedes Stockwerks liegt eine Zentralhöhle. Von dieser gehen in allen vier Richtungen zahlreiche „Reihenhöllen“ aus; in den Zwischenräumen zwischen diesen liegen wieder Höllen,

die sog. „Füllhöllen“. Die Zahl der Höllen eines jeden Stockwerks verringert sich ebenfalls nach unten.

Die folgende Übersicht gibt die Namen der 7 Regionen (nebst Übersetzung), die Zahl der Stockwerke, die sie enthalten, und die Menge der Höllen, die zu jeder Region gehören:

1. Ratna-prabhâ, „Juwelenglanz“,	13 Stockwerke mit zusammen 3 000 000 Höllen
2. Sharkarâ-prabhâ, „Kieselglanz“,	11 Stockwerke mit zusammen 2 500 000 Höllen
3. Vâlukâ-prabhâ, „Sandglanz“,	9 Stockwerke mit zusammen 1 500 000 Höllen
4. Panka-prabhâ, „Schlammglanz“,	7 Stockwerke mit zusammen 1 000 000 Höllen
5. Dhûma-prabhâ, „Rauchglanz“,	5 Stockwerke mit zusammen 300 000 Höllen
6. Tamah-prabhâ, „Dunkelglanz“,	3 Stockwerke mit zusammen 99 995 Höllen
7. Mahâtamah-prabhâ, „Großdunkelglanz“,	1 Stockwerk mit zusammen 5 Höllen
<hr/>	
Gesamtzahl 49 Stockwerke mit zusammen 8 400 000 Höllen	

Die Höllenbewohner (Nâraka) werden nicht nach Art irdischer Wesen geboren, sondern treten auf übernatürliche Weise, durch „Manifestation“ (Upapâta, vgl. S. 174) ins Dasein, indem sie plötzlich in Löchern an den Wänden entstehen und dann von dort herabfallen. Innerhalb eines Muhûrta (48 Minuten) sind sie dann vollständig entwickelt. Außer dem feurigen und Karma-Leib, der allen Wesen eigentümlich ist, haben sie einen Verwandlungsleib (S. 168) von grauenhaftem Aussehen; ihrer Statur nach sind sie vollständig unsymmetrisch gebaut, dem Geschlecht nach sind sie alle Hermaphroditen. Sie besitzen die drei ersten Arten des Wissens und des Schauens (S. 178), also auch die transzendente Erkenntnis materieller Dinge, doch dient diese Fähigkeit nur dazu, ihre Qualen zu vermehren. Unter ihnen gibt es Ungläubige und solche, die die drei untersten Formen des Glaubens haben (S. 180 Nr. 1 - 4): Selbstzucht ist bei ihnen nicht

möglich, sie können deshalb nie über die 4. Tugendstufe herauskommen. Die Ungläubigen denken nur daran, anderen Qualen zuzufügen, und leiden dadurch selbst am meisten; diejenigen, welche den rechten Glauben haben, tun dies nicht, werden aber von Gewissensbissen über das, was sie in früheren Existenzen getan, gefoltert.

Je tiefer eine Hölle liegt, desto schlechter sind ihre Bewohner, und desto größer die Schmerzen, die diese ertragen müssen. Die Höllen der ersten 4 Regionen sind heiß, die der 5. Region zum Teil heiß, zum Teil kalt, die der beiden untersten kalt. Der Seelentypus (Leshyâ, S. 183) ist in der 1. und 2. grau, in der 3. grau oder dunkel, in der 4. dunkel, in der 5. dunkel oder schwarz, in der 6. und 7. schwarz. Die Körpergröße der Verdammten ist in den einzelnen Stockwerken sehr verschieden; während sie z. B. im obersten Stockwerk von Ratnaprabhâ nur 3 Hastas (Ellen) beträgt, nimmt sie in jedem tieferliegenden zu und erreicht schließlich in Mahâtamahprabhâ eine Höhe von 500 Dhanus (Bogen). Auch das Lebensalter ist in den unteren Stockwerken größer: in dem obersten von Ratnaprabhâ währt es mindestens 10 000, höchstens 90 000 Jahre, in Mahâtamahprabhâ im Minimum 22, im Maximum 33 Sâgaropamas.

Die Furchtbarkeit der Zustände in den Höllen wird mit glühenden Farben geschildert. Der Aufenthalt ist für alle Sinne gleich unangenehm. Alle Räume erfüllt ein pestilenzialischer Geruch, wie von verwesenden Tierkadavern; die Luft ist scharf und beißend, und beständig herrscht grauenhafte Finsternis. Wand und Boden sind mit widerlichem Schmutz bedeckt; dadurch ist es überall so glatt, daß die Narakas, wenn sie sich fortbewegen, ununterbrochen ausgleiten und einander stoßen, wodurch sie sich Qualen zufügen. Die Höllen hallen immerfort wider von den Klagelauten der Gepeinigten. Hitze und Kälte, Fieber und Körperjucken quälen die Verdammten unaufhörlich und können nicht beseitigt werden. Dazu kommen die Leiden, die sich die Narakas gegenseitig bereiten, indem sie einander in furchtbarem Haß verfolgen und, mit Hilfe ihres Verwandlungsleibes mannigfache Gestalten annehmend, aufeinander stürzen und sich in der entsetzlichsten Weise zurichten. In den drei obersten Regionen werden

die Höllenwesen zudem vom bösen Asuras den verschiedensten Mißhandlungen unterworfen. Besondere Freveltaten finden ihre besondere Sühne: so müssen Ehebrecher Frauenstatuen aus glühendem Erz umarmen, Fleischesser Fleisch, das aus ihrem eigenen Leibe herausgeschnitten wird, genießen, Trunkenbolde siedendes Blei trinken. Andere Sünder werden zerhackt, gerädert, geröstet, gespießt, gepfählt, gepeitscht, mit Messern zerstoichen, im Wasser ersäuft, in Kesseln gebraten, von Würmern zernagt, von reißenden Tieren angefressen oder sonstwie mit den verschiedenartigsten Folterwerkzeugen bearbeitet.

Alle Wunden, die ein Höllenwesen erhält, so schmerzhaft sie auch sein mögen, sind nie tödlich. Sie schließen sich immer wieder, und der zerschundene und in tausend Fetzen zerstückelte Leib setzt sich wieder zusammen, zu neuer Qual, zu neuer Pein. Ein Nâraka stirbt erst, wenn er die volle Menge der Strafen durchgemacht hat, die ihm sein Karma vorschreibt. Der Tod erfolgt ohne erkennbare Ursache. Die Seele verläßt dann den zerfallenden Leib und nimmt als Tier oder Mensch eine neue Existenz an, denn die Höllen der Jainas sind Purgatorien, die dem vorübergehenden Aufenthalt von Sündern dienen, nicht Stätten ewiger Verdammnis.

Während manche die unterste Hölle Mahâtamahprabhâ unmittelbar an das untere Ende der Welt versetzen, nehmen andere an, daß sich unter ihr noch eine Zone ohne Boden befindet, welche von Nigodas und anderen niedrig-organisierten Wesen ohne eigene Bewegung bewohnt wird³¹. Bei manchen Jainas scheint die Vorstellung zu bestehen, daß Seelen, die infolge ihrer Missetaten zu Nigodas dieser Art wurden, für alle Ewigkeit verdammt sind³².

3. Die Götterwelt.

Die Götter (Deva) sind Wesen mit einem feinen Verwandlungsleib, die ihr Leben in nach irdischen Begriffen sehr großer Glückseligkeit dahinbringen. Sie werden nicht geboren, sondern entstehen durch Manifestation (Upapâta, S. 174) dort, wo ihr Karma sie hinweist. Das Dasein der Götter ist einzig dem Genuß gewidmet; Tanz und Spiel füllen es aus, und in vollen Zügen genießen sie in ihren herr-

lichen Palästen die Freuden der Liebe. Ihnen sind die drei ersten Arten des Wissens und Schauens angeboren, sie haben also alle die transzendente Erkenntnis materieller Dinge. Sie können ungläubig sein oder eine der ersten drei Arten des Glaubens besitzen. Ihr Wandel kann schlecht oder gut sein, die Ausübung von Selbstzucht ist ihnen aber unmöglich, da jeder Wunsch bei ihnen sogleich nach seiner Entstehung in Erfüllung geht; sie gelangen deshalb nie über die 4. Tugendstufe hinaus. Wenn sich ihr Karma erschöpft hat, verlassen ihre Seelen, ohne erkennbare Todesursache, die göttlichen Leiber, um in der Mittelwelt in tierischen oder menschlichen Körpern zu neuem Dasein einzugehen.

Die Götter zerfallen in vier Hauptarten; diese sind:

1. Die Bhavanavâsis, die in Palästen (bhavana) der obersten Region der Unterwelt wohnen.

2. Die Vyantaras, unterirdische Dämonen, die in der Unterwelt und dem Raum zwischen dieser und der Mittelwelt hausen.

3. Die Jyotishkas, die Genien der Himmelskörper, die den Luftraum zwischen Mittel- und Oberwelt innehaben.

4. Die Vaimânikas, die in den fahrbaren Palästen (vimâna) der Oberwelt leben.

Diese vier Hauptarten zerfallen wieder in eine große Zahl von Unterklassen, die weiter unten aufgeführt werden. Jede dieser Unterklassen weist wieder mehrere Rangstufen auf, denn die Götter stehen zumeist nicht einander gleich, sondern bilden eine bis ins einzelne festgesetzte Hierarchie. Die Zahl der Rangstufen ist bei den einzelnen Abteilungen verschieden. Am größten ist sie bei den Bhavanavâsis und einem Teil der Vaimânikas, bei welchen die folgende Rangordnung besteht:

1. Indras, Könige,
2. Sâmanikas, Fürsten,
3. Trâyastrimshas, Staatswürdenträger,
4. Pârishadyas, Kämmerer,
5. Âtmarakshas, Leibgardisten,
6. Lokapâlas, Schutzleute,

7. Anikas, Krieger,
8. Prakîrnakas, Bürger,
9. Abhiyogyas, Diener (bzw. Wesen, die in der Gestalt von Pferden, Löwen, Vögeln usw. die Funktion von Reittieren ausüben),
10. Kilbishikas, gemeines Volk.

Bei den Vyantaras und Jyotishkas fehlt die 3. und 6. Stufe, bei den höchsten Unterklassen der Vaimànikas fallen alle Rangunterschiede fort.

Die Angehörigen der verschiedenen Abteilungen und Klassen sind sehr verschieden nach Aussehen, Leibesgröße, Kleidung usw.

Die Lebensdauer der Götter beträgt mindestens 10000 Jahre, höchstens 33 Sâgaropamas. Die Leshyâ ist bei den Göttern der ersten drei Abteilungen schwarz, dunkel, grau oder feurig, bei den übrigen feurig, gelb oder weiß.

Die Bhavana vâsîs leben in prachtvollen Palästen in den Städten im oberen Teil von Ratnaprabhâ (S. 231) bzw. in der Schicht zwischen Unter- und Mittelwelt. Sie haben das Aussehen von schönen Jünglingen, worauf der zweite Bestandteil des Namens der einzelnen Klassen („Kumâra“) hindeutet. Die Klassen sind:

1. Asura-kumâra (Dämonen-Prinzen),
2. Nâga-kumâra (Schlangen-Prinzen),
3. Suparna-kumâra (Adler-Prinzen),
4. Vâyu-kumâra (Wind-Prinzen),
5. Dvîpa-kumâra (Insel-Prinzen),
6. Udadhi-kumâra (Ozean-Prinzen),
7. Dik-kumâra (Himmelsrichtungs-Prinzen),
8. Vidyut-kumâra (Blitz-Prinzen),
9. Stanita-kumâra (Donner-Prinzen),
10. Agni-kumâra (Feuer-Prinzen).

An der Spitze einer jeden Klasse stehen 2 Indras, der eine gebietet über den Norden, der andere über den Süden. Jeder Indra hat mehrere Haupt- und zahlreiche Nebenfrauen. 7 aus 7 Abteilungen bestehende, von 7 Heerführern befehligte Heere sind des Befehles eines jeden Indra gewärtig; die Heere bestehen aus Fußtruppen, Rossen, Ele-

fanten, Büffeln (Stieren), Wagen, Spielteuten und Schauspielern (Tänzerinnen). Die Leshyâ ist hier schwarz, dunkel, grau oder feurig.

Die Vyantaras sind dämonische und halbgöttliche Wesen verschiedener Art. Sie zerfallen in 8 Klassen:

1. Kinnara (Geister),
2. Kimpurusha (Kobolde),
3. Mahoraga (Groß-Schlangen),
4. Gandharva (musikalische Genien),
5. Yaksha (Schatzgeister).
6. Rākshasa (Unholde),
7. Bhūta (Gespenster),
8. Pishāca (Dämonen).

Sie wohnen in palastreichen Städten in den Abteilungen Khara-bhāga (7) und Pankabhāga (6) der unterirdischen Region Ratna-prabhā, in dem Zwischenraum zwischen Unter- und Mittelwelt und in verschiedenen Teilen der letzteren. An der Spitze jeder Klasse stehen zwei Indras. Jeder von diesen hat einen großen Hofstaat und 7 Heere. Die Leshyâ ist schwarz, dunkel, grau oder feurig.

Die Jyotishkas sind die Genien der Himmelskörper. Dieselben umkreisen rechtsläufig den Meruberg in einer Höhe von 790 bis 900 Yojanas über der Ebene der Kontinente Jambūdvīpa, Dhātākīkhanda und $\frac{1}{2}$ Pushkaradvīpa. Sie fahren in gewaltigen Wagen, die von Löwen, Elefanten, Stieren und Rossen gezogen werden. Ihre Leshyâ ist die feurige. Sie sind von 5 Arten, nämlich Sonnen, Monde, Planeten, Nakshatras und Fixsterne. Zu je einer Sonne gehören 1 Mond, 88 Planeten, 28 Nakshatras und 6 697 500 000 000 000 000 Sterne. Eigenartig ist die Vorstellung der Jainas, daß es mehrere Sonnen, Monde und Reihen von Gestirnen gebe. Die Zahl derselben ist in den einzelnen Kontinenten verschieden. Jambūdvīpa hat 2 Sonnen, das Salzmeer 4, Dhātākīkhanda 12, das Schwarze Meer 42, $\frac{1}{2}$ Pushkaradvīpa 72, so daß es also alles in allem 132 Sonnen in der Menschenwelt gibt. Die Zahl der Monde, Planeten, Nakshatras und Sterne vervielfacht sich auch dementsprechend.

Die Jainas haben diese Theorie, mit der sie wohl unter allen

indischen Systemen alleinstehen, mit Rücksicht auf ihre Lehre von der Beschaffenheit der Mittelwelt aufgestellt. „Sie gehen nämlich von der Ansicht aus, daß im Laufe von 24 Stunden die Sonne — ebenso wie die anderen Himmelskörper — nur die Hälfte des Kreises um den Meru zurücklegen kann; daß also, wenn die Nacht in Bharata-varsha zu Ende geht, die Sonne, deren Licht den vorhergehenden Tag gegeben hatte, erst im Nordwesten des Meru angekommen ist. Die Sonne, die zur selben Zeit tatsächlich im Osten des Bharata-varsha aufgeht, kann daher nicht dieselbe Sonne sein, die am vorhergehenden Abend unterging, sondern ist eine zweite verschiedene Sonne, die aber für das Auge von der ersten nicht zu unterscheiden ist. Am Morgen des dritten Tages erscheint dann wieder die erste Sonne, die um diese Zeit die Südostecke des Meru erreicht hat usw. Aus demselben Grunde nehmen die Jainas zwei Monde, zwei Reihen von Nakshatras usw. an. Alle himmlischen Körper werden so verdoppelt; da aber dem Bharata-varsha immer nur ein Glied jedes Paares erscheint und sich die beiden Glieder völlig gleich sehen, so wird dadurch nichts an den Phänomenen geändert.“³⁶

Die Zahl der Himmelskörper über den anderen Ringkontinenten und über den Ozeanen der Mittelwelt ist natürlich größer als die derjenigen von Jambûdvîpa, weil diese vom Meru weiter entfernt liegen.

Jenseits des Mânushottara-Gebirges, welches Pushkara-dvîpa in zwei Hälften teilt und damit jenseits des Teiles der Mittelwelt, in welchem Menschen wohnen, sind die Gestirne nicht mehr beweglich, sondern bleiben dauernd unbeweglich an ihrem Platz, und zwar in großer Zahl zu Ringen vereinigt, die in je 100 000 Yojanas Entfernung zueinander stehen.

Die Vaimânikas bewohnen die unmittelbar über dem Aufsatz des Meruberges beginnenden, stockwerkartig übereinanderliegenden Himmelsregionen der Oberwelt.

Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die einzelnen Himmelsregionen (von unten nach oben) mit Angabe der Zahl der Stockwerke, die sie enthalten. Zu den Regionen I bis VIII gehören je 2 Himmel, ein südlicher und ein nördlicher, was durch das vorgesetzte

S bzw. N angedeutet werden soll. Da die Anschauungen der Shvetāmbaras und Digambaras in wichtigen Punkten voneinander abweichen, werden beide nebeneinander gestellt.

Nr.		Shvetāmbara	Stockwerke	Digambara	Stockwerke
I	S. N.	Saudharma Aishāna	13	Saudharma Īshāna	31
II	S. N.	Sanatkumāra Māhendra	12	Sanatkumāra Māhendra	7
III	S. N.	Brahmaloka	6	Brahma Brahmottara	4
IV	S. N.	Lāntaka	5	Lāntava Kāpishtha	2
V	S. N.	Shukra	4	Shukra Mahāshukra	1
VI	S.	Sahasrāra	4	Shatāra Sahasrāra	1
VII	S. N.	Ānata Prānata	4	Ānata Prānata	3
VIII	S. N.	Ārana Acyuta	4	Ārana Acyuta	3
IX a b c		Adho- Madhya- Ūrdhva- Graiveyaka	9	Adho- Madhya- Ūrdhva- Graiveyaka	9
X		—	—	9 Anudisha	1
XI		5 Anuttara	1	5 Anuttara	1

Wie sich aus der Tafel ergibt, wird die Region der Anudishas nur von den Digambaras angenommen. Außerhalb der Rangordnung stehen die Lokântika-Götter, die um den Brahmaloka herum wohnen. Sie zerfallen den Digambaras zufolge in die 24 Klassen: Sârasvata, Âditya, Vahni, Aruna, Gardatoya, Tushita, Avyâbâdha und Arishta sowie 16 weitere, die Zwischenstufen zwischen den genannten darstellen. Sie sind begierdelos und werden deshalb „Devarshis“ (Götter-Heilige) genannt; sie dienen den Tîrthankaras, wenn diese auf Erden erscheinen, werden schließlich als Menschen wiedergeboren und erlangen die Erlösung.

Die Götterhimmel der Regionen I—VIII heißen Kalpas, ihre Bewohner „Kalpopannas“, d. h. mit Kalpas versehen; die höheren Regionen sind „Kalpâtîtas“, über die Kalpas hinausliegend, welches Wort auch für die sie bevölkernden Götter gebraucht wird.

Die Vaimânikas haben ihren Namen von ihren Palästen, herrlichen, aus Edelsteinen gebildeten beweglichen Wohnungen, die oft die Größe einzelner Städte haben. Dieselben sind, ähnlich den Höllen, stockwerkartig übereinander angeordnet, und zwar in der Weise, daß von dem Zentral-Vimâna eines jeden Stockwerks aus Reihen von Vimânas nach den vier Himmelsrichtungen auslaufen; der Zwischenraum zwischen diesen Vimânas ist mit Füll-Vimânas ausgefüllt.

Die Bewohner der Götterhimmel sind alle von herrlichem Aussehen, von strahlender Jugendschöne, sie werfen keinen Schatten, blinzeln nicht mit den Augen, und ihre Haare und Nägel wachsen nicht. Ihre Sinne werden in jedem Augenblick erfreut; angenehme Töne, Düfte, Geschmäcke wechseln ununterbrochen, und die Augen sehen stets nur Wonnevolles. Beständig herrscht bei ihnen die herrliche Sushama-sushamâ-Zeit, der Unterschied von Tag und Nacht ist unbekannt, und alles wird durch den Glanz prächtiger Edelsteine erleuchtet.

Je höher die Region liegt, in welcher ein Gott wohnt, desto größer ist die Dauer seines Lebens, seine Avadhi-Erkenntnis, seine Macht und Wonne, desto geringer aber das Maß seines Körpers, seines Selbstbewußtseins und Besitzes; desto geringer ist auch der Umfang des Ge-

bietes, das er in der Welt durchzieht (d. h. die Wanderlust der Götter nimmt in den höherliegenden Regionen ab). Die Leshyâ ist in den Regionen I feurig, in II und III gelb, von da ab weiß. Sinnes- und Wesensart der Götter in den verschiedenen Regionen wird am schärfsten charakterisiert durch die Art und Weise, in welcher sie ihre Geschlechtslust befriedigen. In den Himmeln der I. Region findet wie bei allen Göttern niederer Ordnung körperliche Begattung statt. In der II. Region genügt es den Göttern, ihre Frauen zu umarmen, zu küssen und zu streicheln, um ihre Liebeslust zu stillen. In den Regionen III und IV ergötzen sich die Himmlischen nur daran, die Schönheit der Göttinnen zu schauen, in V und VI, ihre süßen Stimmen zu hören, in VII und VIII, sie sich in ihrem Glanze in Gedanken vorzustellen. Das Liebesleben nimmt also in jeder höherliegenden Region eine immer mehr verfeinerte Form an. In den höchsten, kalpalosen Regionen (IX—XI) sind die Götter ohne erotische Wünsche. Hier gibt es keine Frauen mehr.

In den Kalpahimmeln (I—VIII) gibt es die zehn Rangstufen. In den Regionen I, II und VII, VIII herrscht ein Indra über den Norden und einer über den Süden, in III bis VI gebietet nur ein Indra über je eine Region. In den kalpalosen Regionen IX—XI gibt es keine Rangordnung mehr; die Götter stehen dort einander gleich und führen deshalb alle den Titel „Ahamindra“ (Ich bin Indra).

Von allen Indras der verschiedenen Klassen der Vaimânika-Götter hat sich die Legende der Jainas am ausführlichsten mit dem von Saudharma befaßt, was schon darin zum Ausdruck kommt, daß er einen besonderen Namen „Shakra“ führt, während die anderen nach ihrem Kalpa genannt werden. Shakra tritt bei allen weltbewegenden Gelegenheiten in Erscheinung, vor allem spielt er in der Geschichte der Tirthankaras eine Rolle. Wenn die Geburt eines Heilandes bevorsteht, dann gerät sein Thron ins Wanken. Mit Hilfe seiner transzendenten Erkenntnis stellt er sofort fest, um was es sich handelt. Er gebietet Harinaigamaishî, dem Befehlshaber seiner Fußstreitkräfte, die eine Meile im Umkreis messende Glocke Sughoshâ in der Halle Sudharmâ zu läuten. Wenn dreimal der Donnerschall der lauttönenden

Glocke erklungen ist, dann beginnen auch die Glocken in den 3 199 999 anderen Palästen des Saudharma-Himmels zu tönen. Die Götter werden dadurch aufmerksam, hören von Shakra, welch großes Ereignis bevorsteht, und versammeln sich der Sitte gemäß, teils aus Liebe zu dem Tirthankara, teils aus Neugierde, teils dem Befehle Shakras gehorchend. In einem fahrbaren Palast steigt Shakra dann, von seinem Gefolge umgeben, zum Ratikara-Berg des Nandishvara-Kontinents der Mittelwelt herab und begibt sich zum Geburtshause des Tirthankara, um ihm seine Verehrung darzubringen. In ähnlicher Weise erscheinen dann auch die Indras der anderen Kalpas auf Erden, feiern ihn und kehren dann in ihre Paläste zurück. Entsprechend handeln Shakra und die anderen Götterkönige auch, wenn der Tirthankara der Welt entsagt, die Allwissenheit erlangt und wenn er ins Nirvâna eingegangen ist.

In allen Kalpa-Himmeln können Gläubige und Ungläubige infolge ihres guten Karma, vor allem infolge des durch (richtige oder falsche) Askese erworbenen Verdienstes, entstehen; dasselbe gilt auch für die Graiveyaka-Regionen*), bis zu welchen sogar Nichterlösungsfähige (abhavya S. 191) gelangen können, wenn sie auf Erden einen guten Wandel führten³⁷. In den höhergelegenen Himmeln aber gibt es nur noch Rechtgläubige. Die Götter der I. Region können jedes Karma binden, das sie in ihrer nächsten Geburt zu entwickelten Erd-Wesen oder Pflanzenwesen, zu fünfsinnigen Tieren oder zu Menschen macht; in den Regionen III–VI nur noch das für fünfsinnige Tiere und Menschen geeignete Karma, von VII ab nur noch Karma, das sie zu Menschen macht.

In den 5 Anuttara-Himmeln Vijaya, Vaijayanta, Jayanta, Aparâjita und Sarvârthasiddha sind alle Götter rechtgläubig und stehen auf der 4. Tugendstufe. In den vier ersten befinden sich Wesen, die höchstens noch zweimal, im fünften solche, die nur noch einmal wiedergeboren werden und dann die Erlösung erlangen.

*) Die Graiveyaka-Regionen haben ihren Namen davon, daß sie in der Halsgegend (griva) des unter dem Bilde eines Menschen vorgestellten Alls liegen.

4. Der Wohnsitz der Seligen.

Zwölf Yojanas über dem Sarvârthasiddha-Himmel, an Gestalt einem aufgespannten Sonnenschirm ähnlich, liegt, an ihrer höchsten Stelle 8 Yojanas hoch, die herrliche Region Îshatprâggbhâra. Diese ist weißer als Perlen und Milch, leuchtender als Gold und reiner als Kristall. In ihrer Mitte befindet sich der kreisrunde Felsen Shîtâ (nach den Digambaras: Shilâ). Derselbe liegt ein Yojana von der Grenze von Welt und Nichtwelt entfernt. Im obersten Teile dieses Yojana wohnen die Erlösten, die Siddhas, für alle Ewigkeit und genießen das unendliche, unvergleichliche, unverlebte übernatürliche Glück der Befreiung von den Banden des Sansâra.

E. Welthistorie und Hagiographie.

I. DIE GRUNDVORSTELLUNGEN.

1. Die Weltperioden und Zeitalter.

Die Welt ist ewig und als Ganzes unveränderlich. Während aber im größten Teil des Kosmos die allgemeinen Zustände, bei allem Wechsel im einzelnen, sich ständig gleichbleiben, vollzieht sich in einigen Teilen der Menschenwelt unaufhörlich der gesetzmäßige Wandel von aufsteigenden und absteigenden Weltperioden, in welchen Klima und Vegetation des Landes, Körpergröße, Lebensdauer und Tugend der Bewohner einer Veränderung zu Besserem oder Schlechterem unterliegen.

Die Jainas nehmen zwei Weltperioden an, welche seit Ewigkeit und in Ewigkeit, einander ablösend, aufeinander folgen: die „aufsteigende Weltperiode“ (Utsarpinī), bei deren Beginn der Zustand in der Menschenwelt der denkbar schlechteste ist, sich jedoch allmählich bessert, bis schließlich der Höhepunkt des bestmöglichen Zustandes erreicht ist, und die „absteigende Weltperiode“ (Avasarpinī), die mit diesem bestmöglichen Zustande anhebt, bei der aber eine sukzessive Verschlechterung vor sich geht, bis schließlich der allgemeine Tiefstand eingetreten ist. Die Dauer einer jeden dieser beiden Perioden beträgt 10 Kotikotis von Sāgaropamas.

Eine jede Weltperiode zerfällt in 6 Zeitalter, deren Dauer unwandelbar feststeht. Die Namen derselben deuten die Qualität der Zustände an, die in ihnen herrschen: der gute Durchschnittszustand heißt Sushamā, der schlechte Durchschnittszustand Duhshamā, die

vier anderen werden mit aus diesen Worten zusammengesetzten Namen bezeichnet. Alles Nähere verdeutlicht die folgende Übersicht.

Avasarpinī	1. Sushama-sushamā, „bestes“ Zeitalter, dauert 4 Kotikotis von Sāgaropamas.
	2. Sushamā, „gutes“ Zeitalter, dauert 3 Kotikotis von Sāgaropamas.
	3. Sushama-duhshamā, „gut-schlechtes“ Zeitalter, dauert 2 Kotikotis von Sāgaropamas.
	4. Duhshama-sushamā, „schlecht-gutes“ Zeitalter, dauert 1 Kotikoti von Sāgaropamas weniger 42 000 Jahre.
	5. Duhshamā, „schlechtes“ Zeitalter, dauert 21 000 Jahre.
	6. Duhshama-duhshamā, „schlechtestes“ Zeitalter, dauert 21 000 Jahre.
Utsarpinī	1. Duhshama-duhshamā, „schlechtestes“ Zeitalter, dauert 21 000 Jahre.
	2. Duhshamā, „schlechtes“ Zeitalter, dauert 21 000 Jahre.
	3. Duhshama-sushamā, „schlecht-gutes“ Zeitalter, dauert 1 Kotikoti von Sāgaropamas weniger 42 000 Jahre.
	4. Sushama-duhshamā, „gut-schlechtes“ Zeitalter, dauert 2 Kotikotis von Sāgaropamas.
	5. Sushamā, „gutes“ Zeitalter, dauert 3 Kotikotis von Sāgaropamas.
	6. Sushama-sushamā, „bestes“ Zeitalter, dauert 4 Kotikotis von Sāgaropamas.

Eine aufsteigende und eine absteigende Weltperiode bilden zusammen eine einmalige Umdrehung des Zeitrades (Kāla-cakra). Die 6 Zeitalter jeder Periode werden als die Speichen (Ara) des Zeitrades bezeichnet³⁸. Das Zeitrad dreht sich in unveränderter Gleichmäßigkeit, ohne Anfang, ohne Ende, so daß seit Ewigkeit Avasarpinīs und Utsarpinīs ununterbrochen aufeinander folgen.

Die Geschichte der Menschenwelt ist die Geschichte der periodischen Umdrehungen des Zeitrades *). Die Philosophen der Jainas berichten,

*) Wie schon bemerkt wurde, findet der periodische Wechsel der Zeitalter nur in dem von uns bewohnten Teile der Menschenwelt statt. In anderen Weltteilen bleibt dauernd derselbe Zustand bestehen. „Bei den Kurus ist ewig Sushama-sushamā, in

wie es auf Erden in den verschiedenen Zeitaltern ausgesehen hat und was früher geschehen ist; auf Grund der Mitteilungen ihrer allwissenden Meister wissen sie auch zu sagen, was in Zukunft geschehen wird, wenn das Zeitrad weitergerollt ist und das Zeitalter Duhshamâ, in dem wir jetzt leben, einem noch schlechteren Platz gemacht haben wird, bis schließlich die Zustände bei Anbruch einer neuen Utsarpinî wieder bessere werden.

Während die Schilderung der meisten Zeitalter in den Jainawerken nur wenig Raum einnimmt, weil nur die allgemeinen Verhältnisse, in welchen die Menschen leben, dargelegt werden, werden Sushama-duhshamâ und Duhshama-sushamâ ausführlicher behandelt. In diesen beiden erscheinen nämlich regelmäßig die 63 „großen Männer“ (Shalākâ-purusha), welche im Mittelpunkt der Jaina-Welthistorie stehen. Es sind dies: 24 Tirthankaras (Propheten), 12 Cakravartîs (Weltbeherrscher) und 27 Helden, nämlich: 9 Baladevas, 9 Vāsudevas und 9 Prativāsudevas; und zwar treten je ein Tirthankara und je ein Cakravartî in Sushama-duhshamâ, alle übrigen Propheten, Weltbeherrscher und Helden in Duhshama-sushamâ auf, gleichgültig, ob es sich um eine ab- oder aufsteigende Weltperiode handelt*).

Die Biographien der „großen Männer“ einer jeden dieser fünf Klassen weisen miteinander sehr starke Ähnlichkeiten auf. Ihre Eigenschaften sind dieselben, und auch ihre Lebensschicksale stimmen in wesentlichen Punkten miteinander überein. Bevor wir deshalb zu einer Darstellung der Welthistorie der Jainas übergehen, empfiehlt es sich, schon aus Gründen der Raumersparnis, die wiederkehrenden Bestandteile der Geschichte der Shalākâ-purushas kurz zu kennzeichnen.

Harivāsa und Rāmyakavāsa Sushamâ, in Haimavata und Hairanyavatâ Sushama-duhshamâ, in Videha und den Zwischeninseln Duhshama-sushamâ³⁹."

*) Die Zahl der Hauptpersonen der Hagiographie ist noch größer, wenn eine Reihe anderer noch zu ihnen gezählt werden, nämlich die 9 Nāradas, die 11 Rudras und die 24 Kāmādevas, auf welche im folgenden nicht weiter eingegangen wird, da sie den 63 „Shalākâ-purushas“ an Bedeutung nachstehen und deshalb von den Jainaschriftstellern nur wenig behandelt werden⁴⁰. Auch die 24 Väter und die 24 Mütter der Tirthankaras sowie die 7 (14) Kulakaras werden mitunter zu den Hauptpersonen gerechnet; über sie wird an den entsprechenden Orten kurz gesprochen werden.

2. Die 63 großen Männer.

a. Die 24 Tīrthankaras.

Die Tīrthankaras sind die religiösen Propheten der Jainas, welche die uralte heilige Lehre verkünden und durch ihre Predigt und ihr Beispiel die Menschen, die ihnen folgen, zur Erlösung führen. Das Wort „Tīrthankara“ (oder Tīrthakara) wird gewöhnlich im Abendlande erklärt als „Furtbereiter, Bahnbrecher“, d. h. als Bezeichnung für den, welcher durch den Ozean des Sansāra eine Furt (Tīrtha), einen Weg schafft, auf welchem der Gläubige durch diesen gefahrlos hindurchgehen und zur allem Schmerz entrückten Stätte des Nirvāna gelangen kann. Die Jainas selbst definieren den Begriff hingegen zumeist in der Weise, daß sie unter ihm einen Mann verstehen, welcher die vier Ordnungen (Tīrtha) der Jainagemeinde ins Leben ruft: Mönche, Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern. An Stelle des Ausdrucks Tīrthankara werden noch eine Reihe anderer gebraucht. Die bekanntesten derselben sind: Jina und Arhat. Jina, „Sieger“ heißt er, weil er sich durch Überwindung von Liebe und Haß von Karma freigemacht hat*), Arhat, „Ehrwürdiger“, weil er bei den fünf großen Begebenheiten seines Lebens (Empfängnis, Geburt, Weltentsagung, Erlangung der Allwissenheit und Eingehen ins Nirvāna) von den Indras und Göttern verehrt wird.

Die Stellung eines Tīrthankara erlangt eine Seele, wenn sie durch ihre guten Taten für diese reif geworden und das „Tīrthankara-nāma-karma“ (S. 164) gebunden hat. Die Voraussetzungen für das Entstehen des Tīrthankara-Karma sind folgende: „Vollkommenheit des Glaubens, Besitz der Ehrfurcht, kein Verstoß gegen die Gelübde und Gebote, beständige Ausübung des Erkennens und Weltschmerz, nach Kräften Spenden und Askese, Beistand und Dienstfertigkeit gegenüber der Gemeinde und den Mönchen, Liebe zu den Arhats, Meistern, Weisen

*) Der Ausdruck „Jina“ wird nicht nur auf die Tīrthankaras, sondern auf alle Heiligen angewendet, welche die Allwissenheit erlangt haben. So heißt z. B. Bāhubali in den Inschriften von Shravana Belgola stets Jina. Auch die Ganadharas werden Jinas genannt. Die Tīrthankaras heißen zum Unterschied von diesen oft Jineshvaras, „Herren unter den Jinas“.

und der Lehre, die Einhaltung der *Āvashyakas* (der sechs notwendigen täglichen Pflichten), die Verherrlichung des Heilsweges, sowie Zuneigung zu den Bekennern der wahren Religion“⁴¹.

Jeder Tīrthankara hat, bevor er zum Weiterleuchter wurde, zahlreiche Existenzen in den verschiedensten Daseinsformen durchleben müssen, bis er seine hohe Würde erreichte. Die Geschichte dieser verschiedenen Vorgeburten ist ein beliebter Gegenstand von Erbauungsschriften⁴²). Wenn ein Mensch die Befähigung für das Tīrthankaratum erlangt hat, wird er zunächst in einem Götterhimmel wiedergeboren, von wo aus er dann nach einer langen Zeit überirdischen Genusses zur Erde zurückkehrt und in den einem goldenen, mit Perlen geschmückten Hause gleichenden Schoß einer Königin eingeht.

Alle Tīrthankaras kommen in königlichem Geschlecht zur Welt: von denen der gegenwärtigen Weltperiode entstammen 2 (der 20. und 22.) dem Hari-Geschlecht, alle anderen der Ikshvāku-Familie.

Die zukünftige Geburt des Propheten wird der Mutter durch 14 (16⁴³) Träume angekündigt. Die Traumbilder sind der Reihe nach 1. ein weißer Elefant mit donnergleichem Ton, 2. ein weißer Stier, 3. ein weißer Löwe, 4. die auf einem Lotus auf dem Himavān ruhende Göttin der Schönheit, die herrlich geschmückte Shrī, 5. ein Kranz (zwei Kränze) von schön duftenden Blumen, 6. der weißglänzende Mond, 7. die rotstrahlende Sonne, 8. ein an einem mit Pfauenfedern geschmückten, goldenen Stabe befestigtes Banner (zwei Fische), 9. ein (zwei) goldenes Gefäß mit reinem Wasser, 10. ein von Enten, Fischen und anderen Wassertieren bevölkerter Lotusteich, 11. der Milch-Ozean mit seinen schaumgekrönten Wogen, (12. ein edelsteingeschmückter Thron), 12. (13.) ein Vimāna, d. h. einer der beweglichen himmlischen Paläste, auf welchem himmlische Geister herrliche Musik machen, (14. ein Palast der Asuras), 13. (15.) ein Juwelen-

⁴¹) Im Folgenden werden nur die Vorgeburtslegenden der beiden berühmtesten Tīrthankaras Pārshva und Mahāvira mitgeteilt werden. Von den anderen Tīrthankaras werden ähnliche Geschichten erzählt.

⁴²) Die Shvetāmbaras nehmen 14, die Digambaras 16 Träume an. Die im Folgenden in Klammern gesetzten Träume sind diejenigen, in welchen die Digambaras von der Anschauung der Shvetāmbaras abweichen.

haufen, so groß wie der Meruberg, 14. (16.) ein weitleuchtendes Feuer.

Die Königin teilt das, was sie gesehen, sofort ihrem Gatten mit, der sogleich die Bedeutung der Träume erkennt; den Rest der Nacht verbringt sie wachend mit religiösen Gedanken beschäftigt, damit nicht die Wirkung der glückverheißenden Träume durch andere Träume wieder aufgehoben würde. Die am nächsten Morgen herbeigerufenen Traumdeuter erklären die Träume für diejenigen unter den 30 Großträumen, welche die Geburt eines Tirthankara voraussagen, und prophezeien der Königin die Geburt eines Sohnes, welcher diese Stellung erreichen werde.

Die Zeit der Schwangerschaft der Königin geht ohne Zwischenfälle vorüber. Schon im Leibe der Mutter wirkt der Tirthankara wunderbare Dinge. Ereignisse, die sich während dieser Zeit abspielen (namentlich Gelüste der Schwangeren), veranlassen die Eltern später zu der Wahl des Namens, der dem Neugeborenen zuteil wird.

Nach etwas über 9 Monaten wird dann der erwartete Prinz unter günstigen astrologischen Vorzeichen geboren. Das Ereignis macht sich in der ganzen Welt bemerkbar. Die Götter fallen von ihren Sitzen und eilen herbei, das Kind zu verehren. Die himmlischen Wesen bringen ihm Lobgesänge dar, sie machen die Luft duftend und dienen dem Knaben in der mannigfaltigsten Weise: die einen legen Mutter und Sohn auf ein Ruhebett, andere zerschneiden die Nabelschnur, werfen sie in eine mit Juwelen geschmückte Grube und pflanzen Blumen über die letztere, wieder andere baden den Tirthankara. Der König veranstaltet ein großes Freudenfest, an welchem das ganze Volk teilnimmt und bei dem reichliche Almosen verteilt und Gefangene in Freiheit gesetzt werden. Aber nicht nur Götter und Menschen, nein alle Wesen werden durch die Geburt eines Jina beglückt und froh, sogar die finsterste Hölle erhellt sich für kurze Zeit, und die Leiden der Verdammten werden ein wenig gelindert.

Der Knabe wächst dann in all' der Pracht und all' dem Glanz auf, die einem Königssohn gebühren. Fünf Ammen stehen zu seiner Verfügung; eine zum Säugen, eine zum Waschen, eine zum Anziehen,

eine zum Spielen, eine zum Tragen. Wenn er hungrig ist, dann leckt er den Nektar, den Indra in seine Daumen getan hat. Je älter das Kind wird, desto schöner und weiser wird es, schon frühzeitig gibt es durch erstaunliche Wundertaten Proben von einer außerordentlichen Kraft und Begabung.

In allen Künsten und Wissenschaften aufs trefflichste unterwiesen, wächst der Prinz zu einem stattlichen Jüngling heran und genießt alle irdischen Genüsse in tugendhafter Weise. Schließlich heiratet er unter großer Pompentfaltung eine schöne Königstochter und wird Vater. Einige künftige Tirthankaras üben, nachdem ihr Vater die Weihen genommen, die Königsherrschaft aus.

Alle Pracht und Herrlichkeit vermag den Jüngling jedoch nicht über die Wertlosigkeit der irdischen Genüsse und die Zwecklosigkeit weltlichen Strebens hinwegzutäuschen. Nach und nach reift in ihm der Wunsch, der Welt zu entsagen. Ein äußeres Ereignis (bei Pārshva z. B. die Betrachtung eines Bildes seines Vorgängers) läßt den Wunsch zum Entschluß werden. Die Götter bestärken ihn in diesem seinem Vorhaben und preisen ihn als einen künftigen Weltheiland. Ein Jahr lang verschenkt er alle seine Schätze und spendet große Almosen. Wenn dann der Tag der großen Entsagung gekommen ist, wird er von Shakra und den Göttern, festlich geschmückt und in einer Sänfte, vom Volke umjubelt, in den Wald begleitet. Hier legt er allen Schmuck ab und reißt sich selbst sein Haar in fünf Strähnen aus. Indra sammelt die herabgefallenen Haare in einer Schale aus Edelsteinen und wirft sie in den Milch-Ozean.

Ganz und gar frommem Wandel hingegeben, vernachlässigt der Heilige jetzt seinen Körper; er bringt seine Tage in Meditation hin, er fastet und übt Askese. Sich nirgends lange aufhaltend, pilgert er von Ort zu Ort. Die Reinheit seines Wesens wird durch 21 Vergleiche verdeutlicht: so wie an einem kupfernen Topf kein Wasser, an Perlmutter kein Kollyrium haftet, so klebt dem Heiligen keine Sünde an; ungehemmt ist sein Lauf, wie der des Lebens; wie das Firmament bedarf er keiner Stützung, wie der Wind kennt er kein Hindernis, rein wie Wasser im Herbst ist sein Herz, wie ein Lotusblatt

kann ihn nichts beschmutzen, wie eine Schildkröte ihre Glieder, so hat er seine Sinne von der Welt zurückgezogen, wie ein Nashorn wandelt er einsam, wie ein Vogel ist er frei, wie ein Bhārunda (Greif) wacht er immer; er ist tapfer wie ein Elefant, stark wie ein Stier, unbesiegbar wie ein Löwe, unerschütterlich wie der Mandara-Berg, tiefgründig wie der Ozean, von milder Reinheit wie der Mond, von glänzender Kraft wie die Sonne, lauter wie Gold, geduldig erträgt er alles wie die Erde und spendet strahlenden Glanz wie das Feuer⁴².

Gleichgültig gegen die Welt und ihre Freuden, einzig bestrebt, seine Seele von allem Karma zu läutern, erlangt er zunächst die 4. Stufe des Wissens, die transzendente Erkenntnis der Gedanken anderer (Manahparyâya-jñāna) zu den dreien, die ihm von Geburt eignen. Schließlich wird ihm die Allwissenheit zuteil. Dadurch wird er ein Kevali. Dann eilen die Götter herzu, ihn zu verehren, und er predigt ihnen zuerst die heilige Lehre. Darauf macht er sich auf, den wahren Glauben allen Wesen zu verkünden.

Der Tirthankara predigt gewöhnlich in einer köstlichen Festhalle (Samavasarana), welche die Götter feierlich für ihn errichten. Zu diesem Zwecke reinigen die Vâyukumâras zunächst den Erdboden in einem Umkreis von einem Yojana, die Meghakumâras lassen wohlriechende Wasser herabregnen, und die Vyantaras streuen Blumen und Edelsteine. Dann bauen die Himmlischen die Halle, welche entweder rund oder viereckig ist. Dieselbe hat 3 Wände, die erste, innere, bauen die Vaimânikas aus Edelsteinen, die zweite, mittlere, die Jyotishkas aus Gold, die dritte, äußere, die Bhavanapatis aus Silber. Jede Wand hat vier perlengeschmückte Tore. In der Mitte wird von den Vyantaras ein Caitya-Baum aufgestellt, unter diesem eine Estrade aus Juwelen. Mitten auf dieser werden vier Löwenthrone errichtet, nach jeder Seite einer. Über jedem Thron werden drei Sonnenschirme gehalten, zwei Wedel tragende Yakshas stehen ihm zur Seite, und vor ihm steht, auf einem Goldlotus ruhend, ein kristallenes Gesetzes-Rad. Von Osten tritt der Tirthankara dann in die Halle ein und setzt sich mit nach Osten gewandtem Gesicht auf den östlichen Löwenthron nieder. Auf den drei anderen Thronsesseln werden gleichzeitig Widerspiegelungen

des Tirthankara sichtbar, so daß dieser also gleichzeitig nach allen Himmelsrichtungen zu blicken scheint. Der Heilige verkündet dann die Lehre den zwölf Versammlungen, die ringsum an den durch das Herkommen bestimmten Plätzen in der Halle stehen und sitzen. Es stehen die Frauen der Bhavanapatis, Vyantaras, Jyotishkas und Vaimānikas und die Nonnen; es sitzen die männlichen Götter der genannten vier Klassen, die Asketen und die Laien, Männer und Frauen. Innerhalb der zweiten Umwallung stehen Tiere, innerhalb der dritten die Gefährte. Die Tore werden von Göttern der vier Klassen bewacht⁴³.

Zur Verbreitung der wahren Religion wandert der Tirthankara im Lande umher. Wo er sich zeigt, da strömen alle Wesen in seine gnadenreiche Nähe, um ihm zu lauschen, denn seine Worte werden von allen Wesen verstanden, was auch immer ihre Mundart sei.

Der späteren Spekulation zufolge spricht der Tirthankara nicht nach der Art irdischer Wesen, sondern in übernatürlicher Weise, mit „silbenloser“ (anakshari) Sprache. Er überträgt seine Gedanken gewissermaßen auf telepathischem Wege und beeinflußt dadurch seine Hörer aufs nachdrücklichste; ein Hauptschüler (Ganadhara) übersetzt seine Vorträge dann in die Volkssprache, in welcher Form sie dann später aufgezeichnet werden.

Der Tirthankara predigt überall mit großem Erfolge und gewinnt Tausende seiner Lehre. Zahlreiche Männer und Frauen befolgen als Laien seine Gebote, und viele ziehen aus dem Haus in die Hauslosigkeit, um als Mönche und Nonnen ihr Leben heiligem Wandel zu weihen.

Alle Tirthankaras sind im Besitz von 34 Vorzügen. Die Jaina-Theologen haben diese bis ins einzelinste systematisiert⁴⁴.

4 Vorzüge sind ihnen angeboren: ihr Körper ist von wunderbarer Schönheit und wunderbarem Wohlgeruch, er ist keiner Krankheit unterworfen und frei von Schweiß und Unreinlichkeit. Ihr Atem hat den Duft des Lotus, ihr Blut ist so weiß wie die hervorquellende Milch der Kuh, das Fleisch ist ohne Fleischgeruch. Nahrungsaufnahme und Entleerung sind bei ihnen (für gewöhnliche Augen) nicht sichtbar*).

*) Dies die Ansicht der Shvetāmbaras. Nach derjenigen der Digambaras nimmt der Kevali überhaupt keine Speise zu sich, denn wenn er essen würde, so müßte er

11 Vorzüge entstehen bei ihnen durch die Vernichtung des Ghâti-Karma: Eine Kotikoti von Göttern, Menschen und Tieren stehen (durch ihre Macht) in einem Raume, der nur eine Meile mißt, ihre Rede wird gleichzeitig in der Götter-, Menschen- und Tierwelt verstanden und ist eine Meile weit hörbar; ihren Kopf umstrahlt ein Heiligenschein (Bhâ-mandala) von sonnengleichem Glanz; rings um sie herrscht in einer Entfernung von 200 Gavyûtis und 1 Agra keine Krankheit, keine Feindseligkeit, keine Landesnot, keine Seuche, kein Überfluß und kein Mangel an Regen, keine Hungersnot und keine Gefahr weder vor fremder noch vor eigener Herrschaft.

19 Vorzüge sind göttlich: ein heiliges Rad (Dharma-cakra) schwebt in der Luft vor dem Tirthankara her, 2 Fliegenwedel, ein Löwen-thron mit einer Fußbank, 3 Sonnenschirme, eine edelsteingeschmückte Fahne sind in seiner Umgebung, goldene Lotusblumen werden von Genien unter seine Füße gesetzt, 3 prächtige Wände umgeben ihn, er scheint jeden in allen vier Richtungen anzublicken, in seiner Nähe befindet sich ein Ashoka-Baum, die Dornen kehren ihre Spitze nach unten, so daß sie ihn nicht verletzen, die Bäume neigen sich vor ihm, himmlische Trommeln ertönen, kühlende Lüfte umwehen ihn, die Vögel fliegen rechts von ihm (ein günstiges Omen), es regnet wohlriechendes Wasser und vielfarbige Blumen, seine Haare, sein Bart und seine Nägel wachsen nicht mehr, eine Koti von Göttern aller vier Klassen gehorchen ihm, die Jahreszeiten erfreuen ihn durch aufblühende Blumen, und alles, was er mit den Sinnen wahrnimmt, ist angenehm*).

Die Rede der Tirthankaras besitzt die folgenden 35 Vorzüge: Reinheit, Höhe, Leutseligkeit, donnertiefen Schall, Widerhall, Geradheit, Harmonie, Inhaltsschwere, Folgerichtigkeit, Gelehrsamkeit, Un-

Hunger haben, Hunger aber setzt ein ungestilltes Bedürfnis und damit das Vorhandensein von Verblendung, von Karma voraus. Die Shvetâmbaras hingegen lehren, bei den Kevalis diene die Ernährung nur der Erhaltung des Körpers und sei von der anderer Wesen verschieden ⁴⁵.

*) Der Ashoka-Baum, der Blumenregen, die göttliche Musik, die Fliegenwedel, der Thron, die Aureole, die himmlischen Pauken und die Sonnenschirme, welche stets bei einem Tirthankara auftreten, heißen die 8 Prâtibhâras (Wundererscheinungen) ⁴⁶.

zweideutigkeit, Unwiderleglichkeit, Überzeugungskraft, logische Verbindung, Umstandgemäßheit, Wahrheitstreue, Abwesenheit von Verworrenheit und Weitschweifigkeit, von Selbstlob und Tadelsucht, Angemessenheit, außerordentliche Milde und Lieblichkeit, Vortrefflichkeit, Schonung, Erhabenheit, Beharren bei dem, was recht und nützlich ist, grammatische Korrektheit, Freisein von Verwicklung usw., Staunenerregung, Vorzüglichkeit, Abwesenheit von übermäßiger Langsamkeit, Mannigfaltigkeit der rhetorischen Figuren, Gebrauch von Attributen, Energie, deutliche Aussprache der Laute, Worte und Sätze, ununterbrochenen Fluß und Ungezwungenheit.

Die Tirthankaras sind frei von 18 Mängeln, nämlich von den Hindernissen im Geben, im Nehmen, in der Tatkraft, im Genuß und im Nießbrauch (s. S. 164), von Lachen, Vorliebe, Widerwillen, Traurigkeit, Furcht und Ekel, von Begierde, Irrglaube, Unwissenheit, Schlaf und mangelnder Selbstzucht, von Liebe und Haß.

Sie besitzen hingegen die vier Unendlichkeiten: unendliches Schauen, unendliches Wissen, unendliche Macht und unendliche Seligkeit.

Jedem Tirthankara warten ein männlicher und ein weiblicher Geist (Yaksha und Yakshini) auf, und ein Hauptschüler (Ganadhara) und eine Hauptschülerin (Āryā) sind seines Winkes gewärtig.

Wenn der Tirthankara viele zur heiligen Lehre und zum frommen Wandel bekehrt hat und sein Karma aufgezehrt ist, schickt er sich an, in das Nirvāna einzugehen. Nachdem er lange keine Speise und keinen Trank zu sich genommen, verläßt er nach Vernichtung alles Karma die sterbliche Hülle des Leibes und steigt zur Spitze der Welt empor. Der Leichnam des Erlösten wird von Indra im Wasser des Milchozeans gebadet und geschmückt, die Götter legen ihn dann auf einen Scheiterhaufen von Sandel und Aloe, den himmlische Genien in Brand setzen. Über den Gebeinen des Heiligen errichten die Götter einen Stūpa von Edelsteinen.

Das Leben aller Tirthankaras spielt sich mehr oder weniger in dieser Form ab, und ihre Biographien weisen nur in Einzelheiten Abweichungen auf. Viele Jainawerke begnügen sich daher damit, die

Abweichungen tabellenmäßig aufzuführen. Gewöhnlich werden über jeden Tirthankara die folgenden Mitteilungen gemacht: Geschichte der Vorgeburten und Angabe des Götterhimmels, von welchem der zukünftige Tirthankara zur Erde herabstieg, Name der Eltern und des Geburtsortes, des Sternbildes, unter dem er geboren wurde, des Ortes, wo er die Weihe nahm und die Allwissenheit erlangte, des Baumes, unter dem er das Wissen erreichte, des Ortes, wo er ins Nirvâna einging, Angaben über sein Wappen, seine Körperfarbe, seine Körpergröße, die Zahl und Namen seiner Ganadharas (Vorsteher), Mönche, Nonnen und Laienanhänger, Namen des Yaksha und der Yakshini, die ihm dienen, Angaben über die Zeit, die von dem Nirvâna seines Vorgängers bis zu seiner Geburt verstrich, und über diejenige, während welcher er die einzelnen Stufen zur Vollkommenheit zurücklegte, bis er das Nirvâna erreichte.

b. Die 12 Cakravartîs.

Die Cakravartîs sind Kaiser, welche über einen Weltteil (z. B. das sechsteilige Bharata-Land) gebieten. Ihr Leben ist mit ähnlichen Zügen ausgestattet, wie das der Tirthankaras. Jeder Cakravartî erlangte seine Würde durch gute Taten in früheren Existenzen und durch ein Nidâna, d. h. einen in einem früheren Leben leidenschaftlich gehegten Wunsch. Er wird in dem königlichen Geschlecht Ikshvâku geboren, wächst in Pracht und Herrlichkeit auf und ist in allen Künsten und Wissenschaften erfahren. Von großer Schönheit und Kraft, tapfer und klug, ist er mit 36 Vorzügen¹⁷ des Geistes und des Körpers ausgezeichnet. Alle Gegner im Kampfe besiegend, erobert er die Welt und wird, von Göttern und Genien bedient und gepriesen, feierlich zum Kaiser gesalbt. Er herrscht lange und machtvoll, mit seinen vielen Frauen und Schätzen alle Genüsse durchkostend, welche die Erde zu bieten vermag. Das Lebensende der Cakravartîs ist sehr verschieden. Während einige der Welt entsagen oder gar Tirthankaras werden (wie der 16., 17., 18. Cakravartî der gegenwärtigen Weltperiode) und in die Erlösung eingehen, gelangen andere nach ihrem

Tode in einen Götterhimmel, wieder andere versinken infolge schlechter Taten in die Hölle.

Die Cakravartîs verdanken ihre Erfolge nicht nur ihrer Fähigkeit und Kraft und dem Beistand, den ihnen überirdische Wesen gewähren, sondern vor allem den wunderbaren „Kleinodien“ (Ratna) und köstlichen „Schätzen“ (Nidhi), die sich in ihrem Besitz befinden.

Die 14 Kleinodien sind lebende Wesen verschiedener Art, die dem Cakravartî Dienste erweisen. Sie zerfallen in solche, die nur mit einem Sinn versehen sind (Ekendriya-ratna), und solche, welche 5 Sinne haben (Pancendriya-ratna)¹⁸.

Die 7 Kleinodien mit einem Sinn sind:

1. Cakra, ein juwelengeschmückter Diskus, den der Cakravartî im Kampfe gegen seinen Gegner schleudert. Mit unfehlbarer Kraft versehen, kehrt derselbe in die Hand des Werfenden zurück, nachdem er dem Feinde das Haupt zerschmettert hat. Wenn er den Widersacher aus irgendwelchen Gründen nicht sogleich tötet, so folgt er ihm, wie ein Falke seiner Beute, bis sich ein Zeitpunkt bietet, wo er ihn vernichten kann.

2. Danda, ein herrlicher Stab, mit welchem die Erde bis in ihre Tiefen durchgraben werden kann, der aber auch durch seine Berührung Schmerz und Not lindert.

3. Khadga, ein scharfes Schwert, das jeden Widerstand bricht.

4. Chatra, ein glänzend weißer Sonnenschirm. Derselbe ist dem Cakravartî nicht nur das Attribut seiner Herrscherwürde, sondern lähmt durch seinen Anblick schon den Widerstand der Feinde. Er schützt gegen Regen und Sonnenglut, gegen Wind und Wetter und spendet in der warmen Jahreszeit kalten, in der kalten Jahreszeit warmen Schatten.

5. Carma, ein wunderbares Fell, das für Hieb und Stich undurchdringlich ist. Es findet zugleich beim Überschreiten von Flüssen und Meeren als Floß Verwendung und dient bei Gelegenheit auch als Saatfläche, auf welcher am Morgen gesäte Getreidekörner am Abend bereits Frucht tragen.

6. Mani, ein Edelstein von unvergleichlichem Glanz, einer bestimmten Art von Katzenaugen (Vaidūrya) angehörig. Derselbe verleiht Sieg, heilt Wunden und erleuchtet sonnenhell die Finsternis.

7. Kākinī, eine Art Urhohlmaß in Form eines Würfels von strahlender Leuchtkraft. Das Kleinod wird vom Cakravartī auch dazu benutzt, um z. B. beim Eintreten in eine dunkle Höhle durch Bestreichen ihrer Wände Licht zu schaffen, um die Wirkungen von Giften aufzuheben u. dgl.

Die 7 Kleinodien mit 5 Sinnen sind:

1. Senāpati, der Feldherr des Cakravartī. Derselbe ist ein zuverlässiger und unbestechlicher Diener seines Herrn, wachsam und weitblickend, der Sprache der Yavanas (Griechen) und Mlecchas (Barbaren) in Wort und Schrift mächtig, der Politik und Lebenskunst kundig, ein machtvoller Kämpfer und geschickter Stratege.

2. Grihapati, der Haushofmeister, welcher Küche und Kammer besorgt und die Garderobe und die Vorräte unter sich hat.

3. Varddhaka, der Architekt, der mit dem Bau von Häusern, Palästen und Städten vertraut ist.

4. Purohita, der Hauspriester, der die religiösen Zeremonien leitet, mit Zaubersprüchen Bescheid weiß und ein kunstreicher Dichter ist.

5. Gaja, ein Elefant von unübertrefflicher Kraft.

6. Ashva, ein schönes Roß, das mit allen glückverheißenden Kennzeichen geschmückt ist.

7. Strī, die schönste Frau, ewig jung bleibend, heiß anzufühlen in der kühlen und kalt in der warmen Jahreszeit, durch ihren Anblick den Gatten stets zu neuem Genuß kräftigend und Krankheit durch Berührung vertreibend.

Die 9 „Schätze“ (Nidhi), mit welchen ein Cakravartī ausgestattet ist, sind nach einer Ansicht Büchersammlungen, in denen die Literatur über 9 verschiedene Wissenszweige enthalten ist, nach einer anderen Behälter oder Schatzhäuser, in welchen sich die Dinge befinden, deren Verwendung in jenen Büchern gelehrt wird. Namen und Inhalt der 9 Nidhis sind folgende: 1. Naisarpa: Häuser, 2. Pānduka: Reis und Getreide, 3. Pingalaka: Schmuck, 4. Sarvaratnaka: die 14 Kleinodien,

5. Mahâpadma : Kleidung, 6. Kâla : Zeitbestimmung für astrologische Voraussagen, 7. Mahâkâla : Metall- und Edelsteinminen, 8. Mânavaka : Waffen, Kriegskunst, 9. Shankha : Dichtkunst, Dramaturgie, Musik.

c. Die 9 Baladevas, 9 Vâsudevas und 9 Prativâsudevas.

Die Baladevas, Vâsudevas und Prativâsudevas sind drei Helden, die immer gleichzeitig, und zwar im ganzen neunmal in einer Weltperiode auftreten. Der Baladeva und der Vâsudeva sind Halbbrüder, Söhne eines Königs von verschiedenen Frauen, der Prativâsudeva ist der Widersacher derselben.

Der Baladeva (auch Balabhadra genannt) ist von heller, weißer Körperfarbe, trägt stets ein blauschwarzes Gewand und führt die Weinpalme im Banner. Seine vier Attribute sind: Bogen, zwei verschiedene Keulen (Gadâ und Musala) und Pflugschar, nach den Digambaras: Edelsteinkette, zwei Keulen und Pflugschar. Sein Erscheinen in der Welt kündigt sich der Mutter dadurch an, daß sie vier von den berühmten Traumbildern sieht.

Der Vâsudeva (auch Nârâyana oder Vishnu genannt) ist ein jüngerer Bruder des Baladeva, tritt aber zumeist in der Legende stärker hervor als dieser, weil er sich als gewaltiger Kämpfer auszeichnet, während der Baladeva milderer Gemütsart ist. Seine bevorzugte Stellung wird schon dadurch angedeutet, daß seine Mutter sieben (fünf) von den berühmten Träumen sieht. Sein Leib hat einen dunkelblauen Glanz, sein Gewand ist von gelber Seide. Das Shrîvatsa-Zeichen auf der Brust, ein weißer Sonnenschirm, Fliegenwedel und ein Garuda-Banner sind seine Insignien. Er hat 7 Attribute: die Muschel Pancajanya, die nur er blasen kann, den Diskus Sudarshana, die Keule Kaumodakî, den Bogen Shârnga, das Schwert Nandaka, Vanamâlâ, den Kranz aus den Blumen der Jahreszeit und den Edelstein Kaustubha. (Nach den Digambaras sind die Attribute: Bogen, Muschel, Diskus, Schwert, Szepter, Shakti und Keule.)

Der Prativâsudeva ist ein machtvoller böser Herrscher, dessen Geburt durch einen Traum angekündigt wird.

Der Baladeva und der Vāsudeva sind schon eine Reihe von Existenzen hindurch einander nahe verbunden und mit dem Prativāsudeva verfeindet. Der Kampf kommt dann zum Austrag dadurch, daß sich der Prativāsudeva einen großen Teil des Bharata-Landes untertänig macht und als Beherrscher der halben Welt vom Vāsudeva Gehorsam fordert. Hierdurch oder durch andere Herausforderungen des Prativāsudeva gereizt, überzieht ihn der Vāsudeva mit Krieg und tötet ihn schließlich, so daß er in eine Hölle versinkt, um seine Übeltaten zu büßen. Der Vāsudeva herrscht darauf lange glücklich als „Halb-Kaiser“ (Ardha-cakravartī) und genießt mit seinen zahllosen Frauen alle Freuden dieser Welt. Schließlich stirbt er und geht wegen des schlechten Karma, das er durch seine Kämpfe sich erworben, in die Hölle ein. Sein treuer Bruder, der Baladeva, wird über seinen Tod so betrübt, daß er auf Erden keine Freude mehr findet, die Weihen nimmt und schließlich die Erlösung erlangt.

II. DIE GESCHICHTE DES BHARATA-LANDES UND SEINER GROSSEN MÄNNER.

1. Vorbemerkungen.

Das Zeitrad dreht sich in der ganzen Menschenwelt. Da überall, wo die Zeitalter Sushama-dushamā und Dushama-sushamā herrschen, die 63 berühmten Männer auftreten, so erscheinen Serien von diesen Haupthelden der Hagiographie in den verschiedensten Teilen der Welt. Die Jinas geben daher Listen der Tīrthankaras usw. von Bharata, Airāvata⁴⁹, Mahāvideha der $2\frac{1}{2}$ Kontinente Jambudvīpa, Dhātākhandha und Pushkaradvīpa und teilen nicht nur die Namen derjenigen von ihnen, welche in der gegenwärtigen Weltperiode lebten und wirkten, mit, sondern wissen zum Teil auch diejenigen zu nennen, welche in früheren Avasarpinis oder Utsarpinis existierten⁵⁰ und welche in künftigen Epochen auftreten werden. Sogar über die Gleichzeitigkeit von „berühmten Männern“ in verschiedenen Weltteilen sind Spekulationen angestellt worden. Ausdrücklich wird gelehrt, daß in

demselben Zeitabschnitt in den $2\frac{1}{2}$ Kontinenten, welche von Menschen bewohnt werden, im Höchstfalle 170, im Mindestfalle 20 Tirthankaras auftreten können. Die Maximalzahl erklärt sich wie folgt: in jedem der 5 Bharatas (1 in Jambûdvîpa, 2 in Dhâtakikhanda, 2 in dem halben, von Menschen bewohnten Pushkaradvîpa) je einer, also zusammen 5; in jedem der 5 Airâvatas (die sich wie die Bharatas auf die Kontinente verteilen) je 1, zusammen also 5; in jeder der 32 Provinzen (Vijaya) der 5 Mahâvidehas (die sich auf die Kontinente in gleicher Weise verteilen) je 1, also zusammen $32 \times 5 = 160$, insgesamt $5 + 5 + 160 = 170$. Die Mindestzahl ergibt sich, wenn nur in dem 1 Mahâvideha von Jambûdvîpa 4 und in den 2 Mahâvidehas von Dhâtakikhanda und in den 2 Mahâvidehas von Pushkaradvîpa je 8 erscheinen: $4 + 8 + 8 = 20$. In entsprechender Zahl erscheinen auch die anderen großen Männer in den anderen Weltteilen. Daß die zu gleicher Zeit lebenden Shalâkâ-purushas von einander wissen, ergibt sich aus einer Angabe in der Jnâtadharmakathâ, nach welcher Krishna, der Vâsudeva von Jambûdvîpa, und Kapila, der Vâsudeva von Dhâtakikhanda, ihre Muscheln über das Salzmeer hinüber zusammen ertönen ließen⁵¹.

Die Jaina-Theologen haben sich ausführlich nur mit den 63 berühmten Männern des Bharata-Landes in der gegenwärtigen Weltperiode beschäftigt. Trotz des großen Umfanges der Literatur, welche der Geschichte Bharatas gewidmet ist, läßt sich der wesentliche Inhalt der Welthistorie der Jainas doch auf wenigen Seiten darstellen. Die Schicksale der meisten Tirthankaras sowie vieler von den anderen Helden sind einander nämlich, wie schon oben bemerkt wurde, so ähnlich, daß sie durch die oben S. 247 ff. gemachten Bemerkungen in der Hauptsache hinreichend wiedergegeben worden sind und daß nur noch Einzelheiten nachzutragen bleiben. Das Interesse der Jainas selbst hat sich zudem den einzelnen Personen in sehr verschiedenem Maße zugewendet. Während z. B. die in Bombay erschienene Ausgabe von Hemacandras „Trishashtishalâkâpurushacarita“ dem Leben des 1. Tirthankara und 1. Cakravartî zusammen 360 Seiten widmet, wird die Biographie des 4. Tirthankara auf 12, die des

Übersicht über die Zeitalter der gegenwärtigen Weltperiode (Avasarpini) von Bharata-kshetra und ihrer 24 Tirthankaras (T), 12 Cakravartis (C), 9 Baladevas (B), 9 Vasudevas (V) und 9 Prativasudevas (P).

I. Sushama-sushamā.

II. Sushamā.

III. Sushama-duhshamā.

IV. Duhshama-sushamā.

1. T.: Rishabha (Adinātha) 1. C.: Bharata

2. T.: Ajita 2. C.: Sāgara

3. „ Sambhava

4. „ Abhinandana

5. „ Sumati

6. „ Padmaprabha

7. „ Supārshva

8. „ Candraratha

9. „ Suvidini

10. „ Shitala

11. „ Shreyānsa

12. „ Vasupūjya

13. „ Vande

14. „ Ananta

15. „ Dharma

3. „ Maghava

4. „ Sarvabhumā

5. „ Sātibhi

6. „ Kāthi

7. „ Ara

8. „ Subhūna

19. „ Malli

20. „ Munisuvrata

21. „ Nami

22. „ Arishtanemi

23. „ Pārshva

24. „ Mahāvira

1. B.: Ajala

2. „ Vijaya

3. „ Bhadra

4. „ Suprabha

5. „ Sudarshana

6. „ Ananda

7. „ Nandana

8. „ Padma Rāma

9. „ Balarāma

1. V.: Tejodhita

2. „ Duqrishita

3. „ Svayambhu

4. „ Purashottama

5. „ Purushasinha

6. „ Parushapundarika

7. „ Datta

8. „ Lakshmana

9. „ Krishna

1. P.: Ashvagriva

2. „ Tāraka

3. „ Moraka

4. „ Madhu

5. „ Nishumbha

6. „ Bali

7. „ Prahlāda

8. „ Ravana

9. „ Jarāsandha

V. Duhshamā.

VI. Duhshama-duhshamā.

3. Cakravartî auf 5 Seiten abgetan; die Geschichte des 8. Baladeva, Vāsudeva und Prativāsudeva wird auf 162, die der 7. Heldengruppe dieser Art auf nur 3 Seiten behandelt⁵². In Anbetracht der zahllosen Wiederholungen und Einschübe ist aber der wesentliche Inhalt auch der umfangreichen Abschnitte, welche einem der Shalākā-purushas gewidmet sind, nicht so ergiebig, als man nach ihrem Umfang annehmen müßte.

Zur Erleichterung der Orientierung sei eine kurze Übersicht vorausgeschickt, aus welcher erkennbar ist, in welcher Reihenfolge die 63 großen Männer unserer Avasarpinî gelebt haben und welche von ihnen Zeitgenossen gewesen sind. (Die Tirthankaras 5—7 figurieren in der Tabelle doppelt, weil sie gleichzeitig Cakravartîs waren. Die tatsächliche Zahl der Shalākā-purushas unserer Weltperiode betrug also nur 60 statt 63.)

Diese Tabelle gilt in dieser Form nur für die Shvetāmbaras. Die Hagiographie der Digambaras weist demgegenüber einige Abweichungen auf. So wird von ihnen Vijaya als der 1., Acala als der 2. Baladeva bezeichnet, und die Reihenfolge der Prativāsudevas 4—7 ist bei ihnen gewöhnlich: Nishumbha, Madhukaitabha, Bali, Prahara⁵³, andere lassen dieselben aber folgendermaßen aufeinander folgen: 4. Madhusūdana, 5. Madhukaitabha, 6. Nishumbha, 7. Balindra⁵⁴. Auf alle derartigen Einzelheiten konnte im Folgenden nicht eingegangen werden; meine Darstellung gibt in der Hauptsache die Anschauungen der Shvetāmbaras wieder und führt nur in einigen besonderen Fällen wichtigere Punkte an, in denen die Digambaras anderer Meinung sind.

2. Die Zeitalter, Heiligen und Helden der gegenwärtigen Weltperiode.

a. Sushama-sushamā.

In Sushama-sushamā, dem besten aller Zeitalter, war die Erde voll von schönen Bäumen und Pflanzen und glänzte im Schmuck fünffarbiger Edelsteine. Die Lüfte waren von köstlichen Wohlgerüchen

erfüllt, und überall herrschte Glück und Freude. Die Menschen waren schneeweiß, von herrlicher Wohlgestalt und mit 32 Schönheitszeichen geschmückt. Krankheit und Unfrieden gab es unter ihnen nicht, auch keine Könige oder Kasten, sondern alle waren untereinander gleich an Rang und lebten zufrieden und glücklich. Sie verbrachten ihre Tage in Spiel und Genuß, sie brauchten nicht einem Handel oder Gewerbe nachzugehen, weil ihnen alles mühelos zuteil wurde. Denn wenn die Menschen einen Wunsch hatten, so gingen sie zu einem der 10 Wunschbäume; dann erhielten sie alles, dessen sie bedurften.

Die 10 Wunschbäume (Kalpadruma), die damals die Erde verschönten, waren folgende: 1. Mattānga, der Gesundheit und Heiligkeit ausstreute, 2. Bhritānga, der Schönheit gewährte, 3. Turyānga, dessen Blätter herrliche Musik ertönen ließen, 4. Dīpashikhā, der die Finsternis durch seinen Glanz erleuchtete, 5. Jyotiranga (Jyotishikā), der wie Sonne, Meteore, Blitze oder Feuer strahlte, 6. Citrānga, der wunderbare Kränze spendete, 7. Citrarasa, der wohlschmeckende Speisen gab, 8. Manyānga, der Edelsteine und Geschmeide schenkte, 9. Gehākāra, der Behausung und Wohnung gewährte, 10. Anagna, der herrliche Kleider verlieh⁵⁵.

Die Menschen nährten sich nur von Früchten und nahmen diese nur in geringem Umfange alle drei Tage zu sich. Ihr Lebensalter betrug am Anfang dieses Zeitalters 3 Palyopamas, nahm aber allmählich ab; die Größe ihres Leibes war zu Beginn von Sushamasushamā 3 Gavyūtis (Krosha). Die Kinder waren schon mit 49 Tagen erwachsen, so daß sie der Fürsorge der Eltern nicht mehr bedurften. Ihre Entwicklung ging mit großer Schnelligkeit vor sich: in der ersten Woche leckten sie den Daumen, in der zweiten krochen sie auf der Erde, in der dritten fingen sie an zu sprechen, in der vierten begannen sie ihre Gehversuche, in der fünften waren sie schon ganz sicher auf den Beinen, in der sechsten waren sie in allen Künsten erfahren, in der siebenten waren sie des Liebesgenusses fähig. Alle Kinder wurden als Zwillinge geboren, und zwar immer ein Knabe mit einem Mädchen zusammen, diese Geschwister aber waren zu dauernder Lebensgemeinschaft vereinigt. Die Menschen kamen damals zur Welt, kurz bevor

das Leben ihrer Eltern sein Ende erreicht hatte, so daß nie eine Übervölkerung der Erde eintreten konnte. Sobald sie erwachsen waren, starb der Vater durch Gähnen, die Mutter durch Niesen.

Wenn die Menschen damals starben, dann wurden ihre Leichen nicht bestattet, weil die Verwendung des Feuers noch unbekannt war, sondern man bettete sie im Walde, und Vögel hoben sie auf und trugen sie ins Meer oder in die Gangâ. Die Seelen der Verstorbenen aber erlangten alle ihr neues Dasein in der Götterwelt.

Das Sushama-sushamâ-Zeitalter währte $\frac{1}{4}$ Kotikotis von Sâgaropamas.

b. Sushamâ.

In Sushamâ herrschten dieselben Zustände wie in Sushama-sushamâ, doch war schon eine beträchtliche Verringerung des Glückes und der Tugend eingetreten. Die Menschen wurden zu Beginn nur noch 2 Gavyûtis groß und lebten im Höchstmaß nur noch 2 Palyopamas lang. Sie nahmen alle zwei Tage die Früchte der Kalpabäume zu sich, und es dauerte $6\frac{1}{4}$ Tage, bis ein Kind erwachsen war.

Das Sushamâ-Zeitalter währte 3 Kotikotis von Sâgaropamas, in jedem Moment ein wenig von seinem Glanz einbüßend.

c. Sushama-duhshamâ.

Im „gut-schlechten“ Zeitalter Sushama-duhshamâ, das 2 Kotikotis von Sâgaropamas währte, erreichten die Menschen zu Beginn eine Höhe von 1 Gavyûti und lebten 1 Palyopama lang. Sie genossen einen Tag um den anderen die Früchte des Kalpabaums, und die Kinder wurden 79 Tage alt, bis sie erwachsen waren. In der ersten Zeit wurden die Seelen der Verstorbenen noch wie in den beiden vorhergehenden Zeitaltern nur im Götterhimmel wiedergeboren, später kamen sie in allen vier Daseinsstufen zu neuem Leben. Die Wunschbäume begannen zu schwinden und spendeten nicht mehr so reichlich ihre Gaben. Auch die Tugend der Menschen ließ nach, und Gier und Leidenschaft begannen sich zu regen. Die allgemeine Verschlechterung der Sitten machte die Aufstellung von Gesetzen erforderlich. Als daher von dem Zeitalter nur noch $\frac{1}{4}$ Palyopama übrig war, traten der Reihe

nach sieben Patriarchen (Kulakara) auf und gaben der Menschheit Vorschriften über ihr Handeln. Die Kulakaras hießen: Vimalavâhana, Cakshushmân, Yashasvî, Abhicandra, Prasenajit, Marudeva und Nâbhi.

Die Digambaras nehmen 14 Kulakaras an, die sie auch „Manus“ nennen, und schildern im einzelnen ausführlich, wie unter einem jeden von ihnen eine allmähliche Verschlechterung der Zustände in der Welt eintrat.

Unter dem 1. Kulakara, Pratishruti, nahm der Glanz des Wunschbaumes Jyotiranga in so hohem Maße ab, daß Sonne und Mond zum ersten Male von den Menschen gesehen wurden; bisher war das Licht derselben von dem des Baumes derartig überstrahlt worden, daß die Menschen die beiden gar nicht bemerkt hatten. Zur Zeit des 2. Manu, Sanmati, wurden die Sterne sichtbar, zur Zeit des 3., Kshemankara, wurden die Menschen von den Tieren angegriffen, der Manu gebot ihnen, sich von ihnen fernzuhalten. Unter dem 4., Kshemandhara, wurden die Tiere noch wilder, so daß man sie sich mit Steinen und Stöcken vom Leibe halten mußte. Unter den folgenden Kulakaras ließ die Ergiebigkeit der Wunschbäume nach, so daß die Menschen sich um ihre Früchte stritten. Der 5. Manu, Simankara, teilte deshalb den einzelnen bestimmte Landstriche zur Nutznießung zu, sein Nachfolger, Simandhara, sah sich genötigt, die einzelnen Areale durch sichtbare Zeichen abzugrenzen. Der 7. Manu, Vimalavâhana, lehrte die Verwendung von Elefanten und Pferden als Reittiere. Unter dem 8., Cakshushmân, starben die Eltern nicht mehr, wenn ihre Zwillingskinder geboren wurden, unter dem 9., Yashasvân, dem 10., Abhicandra, dem 11., Candrâbha, nahm die Zeit, welche die Eltern mit ihren Kindern zusammen lebten, beständig zu; die Kulakaras mußten deshalb die Menschen über dieses ungewohnte Ereignis aufklären. Im Zeitalter des 12. Kulakara, Marudeva, bildeten sich Hügel und Flüsse; der Patriarch zeigte den Menschen, wie man Wege über die Berge bahnt und Schiffe baut, um die Ströme zu überqueren. Unter dem 13. Manu, Prasenajit, kamen die Menschen zuerst mit einer embryonalen Eihaut versehen zur Welt, er zeigte ihnen, wie sie entfernt wird. Der 14. Kulakara, Nâbhi, führt seinen Namen davon, daß zu seiner Zeit die Kinder

mit einer Nabelschnur versehen geboren wurden, und er zuerst lehrte, wie sie zu zerschneiden ist. Unter ihm regnete es zuerst, und Pflanzen und Kräuter wuchsen von selbst. Nābhi unterwies die Menschen, die nicht mehr allein von den Früchten der Wunschbäume leben konnten, wie man sich ihrer als Nahrung und zu anderen Zwecken bedienen könne⁵⁶.

Nābhi und seine Gattin Marudevī hatten einen Sohn Rishabha (Vrishabha). Rishabha wurde der 1. Tīrthankara⁵⁷. Seine Geburt wurde durch die berühmten Träume angekündigt; als erstes Traumbild erschien jedoch — entgegen der Regel — ein Stier (vri-shabha oder rishabha); nach ihm wurde der Knabe genannt, als er geboren worden war. Rishabha wuchs in seinem Geburtsort Ayodhyā oder Vinitā in kürzester Zeit zu einem schönen Jüngling heran und heiratete zwei Frauen; an der Hochzeit, die mit großem Gepränge begangen wurde, nahmen die Götter teil. Nach den Digambaras hießen die beiden Gattinnen Rishabhas Yashasvatī und Sunandā und waren Schwestern von zwei Männern namens Kaccha und Mahākaccha. Den Shvetāmbaras zufolge hießen Rishabhas Frauen Sumangalā und Sunandā, und zwar war Sumangalā Rishabhas Zwillingschwester, Sunandā hingegen ein Mädchen, deren (ihr nach dem bisher herrschenden Brauch als Gatte bestimmter) Zwilling Bruder durch den Herabfall der Frucht einer Weinpalme ums Leben gekommen war. (Es war dies der erste gewaltsame Tod, der sich in dieser Weltperiode ereignete!) Von Sumangalā hatte Rishabha einen Sohn Bharata, eine Tochter Brahmī sowie 98 Zwillingsöhne, von Sunandā einen Sohn Bāhubali und eine Tochter Sundarī, im ganzen also 100 Söhne und 2 Töchter. Weil er — etwas in der Welt bisher nicht Dagewesenes — Zuckerrohr (ikshu) gegessen hatte, das ihm Shakra (Indra) dargeboten, erhielten seine Nachkommen den Namen Ikshvāku.

Auf Nābhis Rat wurde Rishabha, als er 2 000 000 Pūrva-Jahre alt war, von den Menschen zum König eingesetzt — er war der erste, der mit diesem Titel ausgezeichnet wurde. Während einer langen Regierungszeit legte er die Grundlagen aller späteren Gesittung. Er verheiratete Bharata mit Sundarī, Bāhubali mit Brahmī und brach

dadurch mit der Überlieferung, welche Zwillinge zu Gatten machte. Dadurch wurde die Ehe und das Familienleben eingeführt, damit entstand die Ungleichheit der Menschen und das Kastenwesen sowie das Eigentum, zugleich aber auch die Gier nach Besitz und die Notwendigkeit einer Verwaltung und Rechtspflege.

In der Voraussicht, daß die Wunschbäume bald ganz fehlen würden und die Menschen deshalb um ihre Nahrung kämpfen müßten, lehrte er seine Untertanen die fünf Grundhandwerke des Töpfers, Schneiders, Malers, Webers und Barbiers, Beschäftigungen, die bisher nicht notwendig waren, weil ja die Wunschbäume alle Lebensbedürfnisse befriedigten und in den guten Weltaltern den Menschen Haare und Nägel nie wuchsen. Er unterrichtete sie im Ackerbau, im Handel, in der Kunst des Kochens, die jetzt erstmalig in Anwendung kam, als man gesehen, daß trockene Hölzer aneinander gerieben sich entzündet hatten. Brahmî zeigte er das Schreiben der 18 Schriftarten, Sundarî das Rechnen, den Männern brachte er im ganzen 72, den Frauen 64 Künste bei.

Als Rishabha 6300000 Pûrva-Jahre machtvoll geherrscht hatte, wurde er der Vergänglichkeit alles Irdischen inne und beschloß der Welt zu entsagen. Er setzte seine Söhne zu Erben seines Reiches ein, machte große Schenkungen und wurde im Parke Siddhârtha bei Vinitâ Asket. Er war damit der erste Bettler der ganzen Weltperiode. Nachdem er tausend Pûrva-Jahre sich frommer Beschauung hingegeben, erlangte er in einem Hain in der Nähe der Stadt Purimatâla die Allwissenheit. Dadurch hatte er als erster in der Avasarpinî die Stellung eines Tîrthankara erreicht und wird deshalb als Âdinâtha, „der erste Herr“ bezeichnet. Predigend zog er umher und bekehrte viele Tausende zum wahren Glauben. Als er 99000 Pûrva-Jahre gewirkt hatte, zog er sich, 8400000 Pûrvas alt, in Begleitung von 10000 Mönchen, auf den Gipfel des Berges Ashtâpada (Kailâsa) zurück. Nach 6½-tägigem Fasten ging er, in der Samparyanka-Stellung sitzend, in die Erlösung ein. Die Götter verbrannten seine Leiche mit festlichem Gepränge und führten dadurch diese Bestattungsart in der Welt ein.

Rishabhas Sohn B h a r a t a war der 1. C a k r a v a r t î des Bharata-

Landes, das deshalb von ihm seinen Namen erhielt. Auf seinen Kriegszügen vollbrachte er die erstaunlichsten Wundertaten. Als einmal die mit den an der Nordgrenze seines Reiches wohnenden Barbaren verbündeten Nāgas auf sein Heer sieben Tage hintereinander einen Regen von Wurfgeschossen herabfallen ließen, barg er seine Krieger in dem Fell-Kleinod und setzte seinen Sonnenschirm auf dieses, so daß alle, wie in einer halbkugelförmigen Dose, vor jeder Unbill gesichert waren. Für die Verpflegung konnte, wie schon oben S. 256 bemerkt wurde, ja leicht durch das Säen von schnell aufgehenden Getreidekörnern gesorgt werden. Als Bharata das ganze Bharata-Land seiner Herrschaft unterworfen hatte, kehrte er in seine Residenz zurück. Er gebot nun seinen 98 Brüdern, ihm Gehorsam zu leisten. Sie waren unschlüssig, ob sie seinem Befehl folgen sollten oder nicht, da Rishabha einem jeden von ihnen ein Königreich gegeben hatte. Sie begaben sich deshalb zu ihrem Vater und fragten ihn, ob Bharata ihnen ihr Land rauben dürfe, ob sie kämpfen oder ihm gehorchen sollten. Da predigte ihnen Rishabha die heilige Lehre. Als sie die Rede des Heiligen hörten, erkannten sie die Nichtigkeit irdischer Freuden und entsagten alle der Welt. So gelangte Bharata auch in den Besitz ihrer Reiche, und sein Bruder Bāhubali war jetzt der einzige, der noch nicht seiner Botmäßigkeit unterstand. Bharata schickte deshalb Gesandte zu ihm und forderte ihn auf, seine Oberherrschaft anzuerkennen. Bāhubali aber war entschlossen, seine Rechte mit dem Schwert zu verteidigen. Als sich die Heere der beiden Brüder gegenüberstanden, kam man auf Bāhubalis Vorschlag überein, daß nur die beiden Könige miteinander kämpfen sollten. Bāhubali besiegte Bharata nacheinander im Blickkampf, im Wortkampf und im Faustkampf. Auch Bharatas Diskus vermochte Bāhubali nichts anzuhaben. Obwohl er siegreich war, entstand in Bāhubali plötzlich der Wunsch, gleich seinen Brüdern Asket zu werden. Er überließ dem Bruder das Reich und stand ein Jahr lang unbeweglich auf einem Fleck, so daß sich Pflanzen um seine Glieder rankten und Schlangen seine aus Ameisenhaufen emporragenden Füße umschlangen. Durch die Kraft seiner Askese erlangte Bāhubali dann die Allwissenheit ³⁸.

Bharata genoß in Weisheit die Freuden seiner Weltherrschaft. Eine seiner wesentlichsten Regierungstaten war die Abfassung der vier „echten Veden“ (*ârya veda*), in welchen die Verehrung der Tirthankaras, der wahre Glaube und der richtige Wandel verkündet wurde⁵⁹. Mit dem Studium derselben wurden hervorragende Männer beauftragt, die man Brahmanen nannte oder „Zweigegeborene“, weil sie mit einer heiligen Schnur umgürtet wurden und dadurch eine zweite, geistige Geburt erlebten⁶⁰.

Bharata ließ auf den Ashtâpada einen Tempel des Rishabha errichten, und ebenso in Shatrunjaya. Durch den Tod seines Vaters und seiner meisten Verwandten, die ebenfalls die Erlösung gefunden, fühlte er sich aber schließlich vereinsamt und wurde des Weltlebens überdrüssig. Als ihm einst, als er prachtvoll geschmückt auf seinem Thron saß, ein Ring von einem Finger fiel und er sah, wie unansehnlich letzterer ohne Geschmeide war, erkannte er die Häßlichkeit und Wertlosigkeit des Leibes und wurde der völligen Verschiedenheit von Seele und Leib inne. Er entsagte darum der Herrschaft und gab sich frommer Meditation hin. Niemand hatte ihn geweiht, Indra aber ließ ihn selbst die fünf Haarsträhnen sich ausreißen und versah ihn mit dem Bûßergewande. Als Bharata alles Karma vernichtet, erlangte er die Allwissenheit und auf dem Ashtâpadaberge die Erlösung, über 8400000 Pûrvajahre alt.

Ein Sohn Bharatas, Marîci, war Mönch geworden und hatte gehört, wie sein Großvater Bharata erzählt hatte, daß er dereinst als Mahâvîra der letzte Tirthankara sein werde. Dadurch wurde er so eingeildet, daß er das Karma „niederer Rang“ (S. 164) band, das ihn später in brahmanischen Mutterleib eingehen ließ. Marîci fand die Vorschrift für die Jainamönche, die dreifache Herrschaft (*danda*) über Gedanken, Worte und Werke zu bewahren, schwer durchführbar; er stellte deshalb die falsche Lehre auf, jeder, der drei zusammengebundene Stäbe (*danda*) trage, sei des Heiles sicher. Viele bekehrten sich zu diesem Glauben, der von Maricis Schüler Kapila weiter ausgebildet wurde und heute noch bei den Brahmanen fortlebt, deren Bûßer bekanntlich einen Dreistab (*Tridanda*) tragen.

3 Jahre $8\frac{1}{2}$ Monate nach Rishabhas Nirvâna endete das Zeitalter Sushama-duhshamâ, nachdem es 2 Kotikotis von Sâgaropamas gewährt hatte.

d. Duhshama-sushamâ.

Im Zeitalter Duhshama-sushamâ gab es keine Wunschbäume mehr, und die Menschen, die jetzt täglich Speise zu sich nahmen, mußten sich durch ihrer Hände Arbeit ernähren. Alle Verhältnisse verschlechterten sich zusehends. Die Körpergröße betrug am Anfang 500 Dhanus, das Lebensalter 10 Millionen Pûrva-Jahre. Unglück und Krankheit suchten die Menschheit in steigendem Maße heim, und der Irrglauben gewann immer mehr Boden. In diesem Zeitalter, das 1 Kotikoti von Sâgaropamas weniger $\frac{1}{2}$ 000 Jahre dauerte, erschienen alle übrigen großen Männer der Weltgeschichte.

Als von dem „schlecht-guten“ Zeitalter fast die Hälfte verstrichen war, 50 Lâkhs von Kotis von Sâgaropamas weniger 7 200 000 Pûrva-Jahre nach Rishabhas Nirvâna, wurde der 2. Tîrthankara, Ajita, in Ayodhyâ im Kosala-Lande als Sohn des Königs Jitashatru und seiner Gattin Vijayâ geboren. Er erhielt seinen Namen davon, daß er von den Leidenschaften nicht besiegt (ajita) wurde, oder daß sein Vater seine Mutter, als sie mit ihm schwanger ging, im Spiel nicht zu besiegen vermochte. In der einem Prinzen gebührenden Weise erzogen, wurde er von dem König, als dieser die Weihe nahm, zum Herrscher eingesetzt, entsagte aber dann der Welt, wurde allwissend, verkündete die Lehre und erreichte auf dem Sameta-Berge im Alter von 7 200 000 Pûrva-Jahren die Erlösung.

Ein Neffe Ajitas, Sohn von Jitashatrus Bruder Sumitravijaya und seiner Gemahlin Yashomatî, war Sagara, der 2. Cakravartî⁶¹. Als Ajita Mönch geworden, wurde ihm das Königtum übertragen, das er mit so großem Erfolg verwaltete, daß er sich ganz Bharata unterwarf und zum Weltbeherrscher gesalbt wurde. Sagara hatte 60 000 Söhne. Diese durchzogen einst mit einem großen Heere die Lande und gelangten zu dem edelsteingeschmückten Tempel, den Bharata

auf dem Ashtâpada-Berge errichtet hatte. Als Jahnu, der älteste der Brüder, die Schätze des Heiligtums sah, bedachte er mit Furcht, daß bei der fortschreitenden Verschlechterung der Sitten böse Menschen später die Kostbarkeiten rauben könnten. Er beschloß daher, zum Schutze des Caitya mit seinen Brüdern einen großen Graben um dieses zu ziehen. Mit Hilfe des Stabkleinods wurde die Erde bis in ihre untersten Tiefen hin umgegraben. Dadurch wurden die Wohnungen der Schlangengeister zerstört, die unter der Erde hausten. Der Schlangenkönig machte Jahnu darauf Vorhaltungen, verzieh den Brüdern aber, als er von dem guten Zwecke, den sie verfolgten, hörte. Als Jahnu jedoch dann den Graben mit Wasser aus dem Ganges füllen ließ und damit eine Überschwemmung in der Schlangenstadt anrichtete, ergrünnete der Schlangenfürst und sandte seine Heerschaaren aus; und diese verbrannten die 60000 Jünglinge mit ihren giftigen Blicken zu Asche.

Erschreckt kehrten Sagaras Mannen zum König zurück und überlegten, wie sie ihm das furchtbare Geschehnis mitteilen könnten. Unterwegs trafen sie einen Brahmanen, der sich erbot, dies für sie zu tun. Derselbe nahm einen toten Knaben, trat mit diesem zu Sagara und bat ihn, diesen zum Leben zu erwecken. Der König verwies ihn an seinen Arzt; der Arzt aber sagte, er bedürfe hierzu der Asche aus einem Hause, in welchem noch nie jemand gestorben. Als es sich herausstellte, daß es nicht möglich war, diese zu beschaffen, tröstete Sagara den Brahmanen mit dem Hinweis auf die Unentrinnbarkeit des Todes. Darauf berichtete ihm der Brahmane von dem Tod seiner 60000 Söhne. Sagara sank ohnmächtig vom Thron, faßte sich aber schließlich wieder und ließ die Bestattungszeremonien vollziehen.

Am nächsten Tage sandte er seinen Enkel Bhagîratha zum Ashtâpada. Dieser führte den Ganges, der die ganze Umgegend zu überschwemmen drohte, mit Hilfe des Stab-Kleinods in das Bett, das er heute durchfließt, und schließlich ins Meer. Weil die Gangâ von Jahnu herbeigeführt worden war, heißt sie noch jetzt Jâhnavî, weil sie Bhagîratha fortbrachte, wird sie Bhagîrathî genannt, und weil der Ocean sie auf Sagaras Befehl aufnahm, heißt das Meer „Sâgara“.

Als Bhagîratha sein Werk vollendet hatte, setzte ihn Sagara als seinen Nachfolger ein, entsagte selbst der Welt und erlangte zusammen mit Ajita das Nirvâna.

Sambhava, der 3. Tîrthankara, war ein Sohn des Königs Jitâri von Shrâvastî und der Königin Senâ. Sein Name soll andeuten, daß mit seiner Geburt in der Welt die Entstehung (sambhava) eines Übermaßes von Glück verknüpft war. Nachdem er die irdischen Freuden durchkostet, wurde er ein Mönch, verkündete die Lehre und ging, 6 000 000 Pûrva-Jahre alt, auf dem Sameta-Berge in das Nirvâna ein, 30 Kotis von Lâkhs von Sâgaropamas nach Ajita.

Abhinandana, der 4. Tîrthankara, wurde in Ayodhyâ als Sohn des Königs Samvara und der Siddhârthâ geboren. Sein Name wurde ihm gegeben in Erinnerung an die freudige Begrüßung (abhinandana), die ihm in der Welt durch Götter und Menschen zuteil wurde. Zur Seligkeit gelangte er, 5 000 000 Pûrva-Jahre alt, auf dem Sameta-Berge, 10 Lâkhs von Kotis von Sâgaropamas nach seinem Vorgänger.

Sumati, der 5. Tîrthankara, erblickte ebenfalls in Ayodhyâ (Sâketa) das Licht der Welt. Seine Eltern waren König Megha und Königin Mangalâ. Sein Name nimmt Bezug auf ein Ereignis, das sich vor seiner Geburt zutrug und bei welchem seine Mutter Zeugnis von außergewöhnlich scharfem Verstande (su-mati) ablegte. Ein reicher Mann war gestorben und hatte zwei Frauen und einen Sohn hinterlassen. Jede dieser Frauen nahm den Sohn als ihren eigenen für sich in Anspruch. Da sie sich nicht friedlich einigen konnten, trugen sie dem Könige ihren Rechtsstreit vor. Der König vermochte den schwierigen Fall nicht zu entscheiden und fragte die Königin um Rat. Diese gebot, den Knaben gleich allem übrigen Besitz in zwei Teile zu zerlegen und jeder Frau die Hälfte von ihm zu geben. Die wahre Mutter erklärte darauf, sie verzichte lieber auf Sohn und Erbe, als daß sie dulde, daß der Knabe getötet werde; das andere Weib hingegen verhielt sich gleichgültig. Da wurde das Kind der ersteren zugesprochen⁶². Sumati führte das typische Leben eines Tîrthankara

und starb schließlich erlöst auf dem Sameta-Berge, 4 000 000 Pûrva-Jahre alt, 9 Kotis von Lākhs von Sâgaropamas nach seinem Vorgänger.

Padmaprabha, der 6. Tîrthankara, stammte aus Kau-shâmbî (Sukoshâ), wo sein Vater Dhara (Shrîdhara), Gemahl der Susimâ, herrschte. Da seine Mutter während ihrer Schwangerschaft ein Gelüste nach Lotussen (padma) hatte und auf einem Lotuslager zu ruhen wünschte, wurde er Padmaprabha (Lotusglanz) genannt. Nachdem er die üblichen Lebensstadien eines Tîrthankara durchgemacht hatte, erreichte er das Heil auf dem Sameta-Berge, im 3 000 000. Pûrva-Jahre seiner letzten Existenz, 90 000 Kotis von Sâgaropamas nach Sumatis Nirvâna.

Supârshva, der 7. Tîrthankara, war ein Sohn des Königs Pratishtha und der Königin Prithivî von Benares. Weil die Mutter, als sie ihn unter dem Herzen trug, eine schöne Seite (su-pârshva) hatte, nannte man ihn Supârshva. Da sie sich im Traum auf einem Schlangenlager hatte liegen sehen und der Tîrthankara von Geburt an von Schlangen umgeben war, wird er unter einem von Schlangen gebildeten Baldachin dargestellt. Sein Nirvâna vollzog sich auf dem Sameta-Berge, nachdem er 2 000 000 Pûrva-Jahre gelebt hatte, 9000 Kotis von Sâgaropamas nach dem seines Vorgängers.

Candraprabha, der 8. Tîrthankara, wurde als Sohn des Königs Mahâsena und seiner Gattin Lakshmanâ in Candrapurî geboren. Sein Name „Mondglanz“ wurde ihm zuteil, weil seine Leshyâ (Seelenfarbe) schneeweiß war, wie der Glanz des Vollmonds, oder weil seine Mutter, als sie guter Hoffnung war, den Mond zu trinken wünschte -- ein Verlangen, das man ihr in der Weise erfüllte, daß man ihr Wasser aus einer silbernen Schale, in welche das Mondlicht fiel, zu trinken gab. Allwissend geworden, starb er auf dem Sameta-Berge, 1 000 000 Pûrva-Jahre alt, 900 Kotis von Sâgaropamas nach Supârshva.

Suvidhi oder Pushpadanta, der 9. Tîrthankara, erlebte seine letzte irdische Existenz als Sohn des Königs Sugrîva von Kâkandî und seiner Gattin Râmâ. Weil die schwangere Râmâ viele heilige Bräuche (su-vidhi) ausgeführt hatte, wurde er Suvidhi geheißen; weil seine Zähne Blumen glichen, Pushpadanta. Die Erlösung

wurde ihm auf dem Sameta-Berg zuteil, woselbst er, 200 000 Pūrva-Jahre alt, 90 Kotis von Sāgaropamas nach Candraprabha starb.

Während sich die Jaina-Lehre trotz des sich verbreitenden Irrglaubens bisher seit der Zeit Rishabhas durch die Jahrtausende fortgepflanzt hatte, ging sie nach dem Tode Suvidhis und der folgenden Tīrthankaras bis auf Shāntinātha regelmäßig verloren und mußte erst durch das Auftreten des neuen Propheten wieder erweckt werden. Das Erlöschen des Jainismus (Tīrtha-vyavaccheda) in der Zeit zwischen dem 9. und 10. Tīrthankara währte $\frac{1}{4}$ Palyopama.

Shīṭala, der 10. Tīrthankara, kam in Bhadilapura (Bhadrikā-purī) zur Welt. Da seine Mutter Nandā, als sie schwanger war, durch ihre kühlende Berührung ihren Gatten Dridharatha von einem hitzigen Fieber heilte, nannte man ihn den kühlenden (shīṭala). 100 000 Pūrva-Jahre alt, ging er auf dem Sameta-Berge in die Seligkeit ein, 9 Kotis von Sāgaropamas nach Suvidhi. Die Zeit zwischen ihm und seinem Nachfolger, während welcher der rechte Glaube verschwand, betrug $\frac{1}{4}$ Palyopama.

Shreyāṇsa, der 11. Tīrthankara, stammte aus Sinhapura, wo sein Vater Vishnu herrschte. Seine Mutter Vishnā (Vishnudrī) vermochte sich, als sie ihn unter dem Herzen trug, kraft des von ihm ausgehenden guten Einflusses auf ein von einem Dämon besessenes Bett zu setzen; wegen des Guten (shreyāṇsa), das er schon vor seiner Geburt vollbrachte, erhielt der Prinz den Namen Shreyāṇsa. Er starb auf dem Sameta-Berge, 8 400 000 gemeine Jahre alt, 1 Koti weniger 100 Sāgaropamas und 6626 000 Jahre nach Shīṭala.

Zu Shreyāṇsas Zeit lebte in Potanapura König Ripupratishatru. Dessen Gemahlin Bhadrā träumte einst, als sie schwanger war, vier von den berühmten Träumen und gebar dann später einen Sohn Acala, den 1. Baladeva. Später schenkte sie ihrem Gatten noch eine Tochter Mrigavati. Zur Jungfrau herangeblüht, erstrahlte das Mädchen in so großer Schönheit, daß der Vater sich in sie sterblich verliebte und den Entschluß faßte, sie zu heiraten. Um der beabsichtigten Ehe eine gesetzliche Grundlage zu geben, berief er eine große Versammlung ein und richtete an die Anwesenden die Frage: „Wem

gehört ein Edelstein, der in meinem Lande gefunden wird?“ Man antwortete ihm, er sei Herr des Landes und deshalb Besitzer von allem, was es hervorbrächte. Als er seine Frage noch zweimal wiederholt und dieselbe Antwort erhalten hatte, heiratete er Mrigavatî nach dem Gandharvenritus (d. h. ohne weitere Feierlichkeit) zum Entsetzen seiner Untertanen, die ihn fortan Prajâpati*) nannten. Bhadrâ war über die Handlungsweise ihres Gemahls so ertrüftet, daß sie nach dem Dekhan auswanderte, begleitet von Acala, der dort die Stadt Mâheshvarî erbaute, wo die Mutter blieb, während er selbst nach Potanapura zurückkehrte.

Mit Mrigavatî zeugte Ripupratishatru einen Knaben, der, durch 7 Träume als 1. Vâsudeva erwiesen, den Namen Triprishta erhielt. (Derselbe war eine Wiedergeburt des Marîci (S. 269) und eine Vorgeburt des 24. Tîrthankara Mahâvira.) Trotz des Altersunterschieds bestand zwischen Acala und Triprishta ein enges freundschaftliches Verhältnis, und beide waren unzertrennlich voneinander.

In Ratnapura lebte zu dieser Zeit der 1. Prativâsudeva, der König Ashvagrîva (Hayagrîva), ein Sohn des Königs Mayûragrîva von Alakâ und der Nilânjanâ. Als er sich einen großen Teil der Welt untertan gemacht hatte, fragte er einst einen Zeichendeuter, ob er von jemandem besiegt und getötet werden würde. Der Wahrsager erwiderte ihm darauf, er werde sein Leben verlieren durch einen Mann, der seinen Gesandten Candavega mißhandeln und seinen Löwen erschlagen werde. Über diese Antwort wurde Ashvagrîva sehr niedergeschlagen und sann Tag und Nacht darüber nach, wie er seinem Schicksal entgehen könne. Als er später eine Gesandtschaft an Prajâpati sandte, wurde Candavega tatsächlich von Triprishta beleidigt und der Löwe getötet. Da ergriff ihn ein furchtbarer Haß gegen Triprishta; seine Wut steigerte sich noch, als der Prinz Svayamprabhâ, die Tochter des Vidyâdhara-Königs Jvalanajati, heiratete, auf

*) Das Wort Prajâpati ist doppelsinnig. Es bezeichnet einmal den Herrn (pati) der Untertanen (prajā), d. h. also den König und sodann den Gott Brahmâ als den Herrn der Geschöpfe (prajā). Brahmâ ist nach der Mythologie der Hindus mit seiner Tochter Sarasvatî verheiratet.

deren Hand er sich selber Hoffnungen gemacht hatte. Er sandte deshalb sofort nach der Hochzeit einen Gesandten zu Jvalanajati und forderte diesen auf, ihm seine Tochter auszuliefern. Abgewiesen ergrimmte er und zog gegen Triprishta zu Felde. Nach langen Kämpfen wurde er schließlich von diesem besiegt und erschlagen und ging in die Hölle ein.

Triprishta unternahm darauf einen großen Eroberungszug durch die halbe Welt und kehrte nach Potana zurück, woselbst er feierlich zum Ardhaakravarti gesalbt wurde. Im Genuß der Herrschaft und im Besitz von 32 000 Frauen versank er in einem Meer von Wollust. Beständig war er von Musikanten umgeben, die durch ihre Lieder sein Herz erfreuten. Seinem Kämmerer hatte er geboten, wenn er eingeschlafen sei, die Sänger herauszuschicken. Hingerissen von der Schönheit ihrer lieblichen Weisen, versäumte dieser es einst, die Spielleute rechtzeitig aus dem Gemach des Königs zu entfernen. Triprishta erwachte wieder und geriet über den Ungehorsam seines Dieners so in Zorn, daß er diesem glühendes Zinn und Kupfer in das Ohr gießen ließ. Der Diener starb sofort an den Folgen dieser grausamen Bestrafung, Triprishta aber gelangte, als sein Leben sein Ende erreicht hatte, zur Sühne für sein Verbrechen, in der Hölle zu neuem Dasein. Acala grämte sich so über den Tod seines Bruders, daß er Mönch wurde und schließlich die Erlösung erreichte.

In der Zeit zwischen dem 11. und 12. Tirthankara erlosch der wahre Glaube auf die Dauer von $\frac{3}{4}$ Palyopama.

Vāsupūjya, der 12. Tirthankara, wurde als Sohn des Königs Vasupūjya und seiner Gattin Jayā in Campā geboren. Sein Name ist von dem seines Vaters abgeleitet; nach anderer Erklärung soll er andeuten, daß der Prinz den Göttern (Vasu) verehrungswürdig war. Vāsupūjya erlangte das Nirvāna in seiner Heimatstadt Campā, im 7200 000. Jahre seines Lebens, $\frac{5}{4}$ Sāgaropamas nach Shreyānsa⁶³.

Zeitgenossen Vāsupūjyas waren Vijaya, der 2. Baladeva, ein Sohn des Königs Brahmā von Dvārakā und der Königin Subhadrā, und Dviprishta, der 2. Vāsudeva, ein Sohn des Brahmā und der Umā. Dviprishta bekriegte und besiegte den 2. Prativāsudeva,

Târa ka. Sohn des Königs Shrîdhara von Vijayapura und seiner Gemahlin Shrimati. Er eroberte dann einen Teil der Welt und regierte in Dvâra kâ. Vâsupûjya bekehrte ihn zum rechten Glauben, doch konnte ihn dies nicht vor der Hölle retten, in die er infolge seiner schlechten Taten einging. Vijaya entsagte der Welt und wurde erlöst.

Einige Zeit nach Vâsupûjyas Tode verschwand der Jainaglaube für $\frac{1}{4}$ Palyopama.

Vimala, der 13. Tîrthankara, stammte aus Kâmpûlya, wo sein Vater Kritavarmâ mit seiner Gattin Shyâmâ (Dig.: Suramyâ) herrschte. Die Reinheit (vimalatâ) seiner Mutter gab ihm den Namen, nach anderen der klare Verstand, den diese, noch ehe er geboren war, bei folgender Gelegenheit entfaltet hatte. Ein Mann hatte mit seiner Frau in einem Tempel geschlafen, in welchem ein weiblicher Dämon hauste. Die Hexe verliebte sich in den Mann und nahm die Gestalt seiner Frau an. Der Gatte konnte daraufhin die richtige Frau und die falsche nicht auseinanderhalten und bat den König, zu entscheiden. Die Königin ließ den Mann weit zurücktreten und forderte die beiden Frauen auf, den angeblichen Gatten zu berühren. Die richtige Frau vermochte dieses nicht zu tun, weil der Mann zu weit entfernt war, der Hexe jedoch gelang dies ohne Schwierigkeit, weil Hexen ein großes Ausdehnungsvermögen besitzen. Da wußte man, wer die rechtmäßige Gemahlin war, und konnte den Anspruch der Hexe abweisen⁶⁴. — Vimala starb, 6000000 Jahre alt, auf dem Sameta-Berge 30 Sâgaropamas nach Vâsupûjya.

Zu Vimalas Zeit lebten der 3. Baladeva, Bhadra (bei den Digambaras: Dharma), und der 3. Vâsudeva Svayambhu, beides Söhne des Königs Rudra von Dvâra kâ, der erstere von der Königin Suprabhâ, der letztere von Prithivi. Svayambhu tötete den 3. Prativâsudeva, Meraka, einen Sohn des Königs Samarakesari von Nandanapura und seiner Gattin Sundari. Nach einem tatenreichen Leben kam Svayambhu in die Hölle, und Bhadra gewann als Mönch die Seligkeit.

Zwischen dem 13. und 14. Tîrthankara ging der Jainaglaube während $\frac{3}{4}$ Pâlyopama verloren.

Ananta, der 14. Tîrthankara, wurde in Ayodhyâ als Sohn des Königs Sinhasena und der Suyashâ (Dig.: Sarvayashâ) geboren. Weil er unendliches (ananta) Wissen besaß und seine Mutter im Traum unendlich viele Edelsteinschnüre gesehen hatte, wurde er Ananta genannt. Durch ein herabfallendes Meteor an die Vergänglichkeit alles Irdischen gemahnt, entsagte er der Welt und wurde schließlich auf dem Sameta-Berg erlöst. Sein Leben währte 3 000 000 Jahre, und sein Tod erfolgte 9 Sâgaropamas nach dem Vimalas.

Zu seiner Zeit lebte in Dvârakâ ein König Soma. Dieser hatte 2 berühmte Söhne: von seiner Gattin Sudarshanâ den hellglänzenden Suprabha, den 4. Baladeva, und von seiner Gemahlin Sîtâ den dunkelblauen Purushottama, den 4. Vâsudeva. Nach Besiegung des 4. Prativâsudeva, des Königs Madhu von Prithvîpura, Sohnes des Vilâsa und der Gunavatî, Beherrscher der halben Welt, ging Purushottama in die Hölle, während Suprabha die Seligkeit erwarb⁶⁵.

In die Zeit zwischen dem 14. und 15. Tîrthankara fällt ein „Tîrthavyavaccheda“ von 1/4 Pâlyopama.

Dharma, der 15. Tîrthankara, wurde in Ratnapura geboren. Seine Eltern waren der König Bhânu und die Königin Suvratâ. Weil letztere während ihrer Schwangerschaft alle Gebote der Religion (dharma) aufs peinlichste erfüllt hatte, erhielt er den Namen Dharma. Er starb auf dem Sameta-Berge, 1 000 000 Jahre alt, 4 Sâgaropamas nach seinem Vorgänger.

Zu seiner Zeit lebten der 5. Baladeva, Sudarshana, und der 5. Vâsudeva, Purushasinha, Söhne des Königs Shiva von Ashvapura und der Vijayâ bzw. Ammakâ. Der 5. Prativâsudeva war Nishumbha, König von Haripura. Purushasinha tötete ihn, wurde Ardha-cakravartî und gelangte in die Hölle, sein Halbbruder Sudarshana aber zur Erlösung.

Nach Dharma wirkte der 3. Cakravartî Maghava (Maghâvân). Er wurde in Shrâvasti geboren, wo sein Vater Samudravijaya mit seiner Gemahlin Bhadrâ herrschte. Ausgestattet mit allen Klein-

odien des Weltbeherrschers, machte er sich das ganze sechsteilige Bharata-Land untertan, erkannte aber schließlich in seinem Alter die Unbeständigkeit des Sansära, übte heiligen Wandel und wurde in einem Götterhimmel wiedergeboren.

Der 4. Cakravartî, Sanatkunâra, der nach ihm lebte, wurde in Hastinâpura als Sohn des Königs Ashvasena und der Sahadevî geboren. In allen Künsten und Wissenschaften unterrichtet, wuchs er zusammen mit seinem Freunde, dem tîrzen Mahendrasinha, auf. Als er einst an einem schönen Frühlingstage auf seinem ihm erst kürzlich geschenkten und, was er nicht wußte, verkehrt dressierten Rosse „Meereswege“ ausritt, ging dieses mit ihm durch, so daß er von seinen Begleitern getrennt und in die Nähe des Mânasa-Sees versetzt wurde. Hier erlebte er zahlreiche Abenteuer, hatte viele Kämpfe zu bestehen, heiratete eine große Zahl von schönen Frauen und wurde zum Kaiser der Vidyâdharas gesalbt. Schließlich wurde er von Mahendrasinha wieder aufgefunden und kehrte mit ihm in die Heimat zurück. Nachdem sein Vater Mönch geworden, herrschte er dort als Cakravartî und erfreute sich des Besitzes der sechsteiligen Erde, gebadet im Nektar unvergleichlichen Glückes. Als er alt geworden war, kamen einst zwei als Brahmanen verkleidete Götter zu ihm, um die weitberühmte Schönheit seines Leibes zu bewundern, nahmen aber wahr, daß sein Körper welk geworden war. Als er dieses dann auch selbst bemerkte, wurde er des Weltlebens überdrüssig und nahm die Weihen. Als Asket ertrug er geduldig alle Krankheiten, die infolge der ungewohnten Lebensweise an ihm zum Ausbruch kamen, obwohl er sie hätte heilen können. Schließlich fastete er sich, 300 000 Jahre alt, auf dem Sameta-Berge zu Tode und wurde im Sanatkumâra-Himmel wiedergeboren, von wo er einst herabsteigen wird, um als ein König von Videha die Erlösung zu erreichen⁶⁶.

In der Zeit zwischen dem 15. und 16. Tîrthankara erlosch der Jaina-Glaube während $\frac{1}{4}$ Palyopama. Dieser Tîrthavyavaccheda war der letzte von denen, welche sich in der Zeit von den „mittleren“ Tîrthankaras ereigneten und welche insgesamt $2\frac{3}{4}$ Palyopamas umfaßten. Von Shânti an verschwand die Jaina-Religion nicht mehr.

Shânti, der 5. Cakravartî und 16. Tîrthankara, war ein Sohn des Königs Vishvasena von Hastinâpura und der Königin Acirâ. Weil er schon im Mutterleib das Volk von allem Unheil befreit hatte, wurde ihm der Name Shânti (Ruhe, Frieden) zuteil. In königlicher Pracht wuchs er heran und heiratete die schöne Yashomatî. Diese sah einst im Traum, wie ein Cakra (Diskus) in ihren Mund einging. Er erklärte ihr darauf, dies sei Dridharatha, sein Bruder in einer früheren Geburt, der aus dem Sarvârthasiddha-Himmel herabgestiegen sei, um als sein Sohn wiedergeboren zu werden. Damals habe er selbst als Megharatha einem hungrigen Falken sein eigenes Fleisch zum Fraße dargeboten, um so eine Taube zu befreien, und habe durch diese religiöse Handlung seine gegenwärtige Stellung erlangt. Der angekündigte Sohn wurde dann nach einiger Zeit geboren und Cakrâyudha genannt. Shânti regierte sein Land voll Kraft und eroberte die ganze Welt, Arier und Barbaren gleicherweise seinem Szepter unterwerfend. In seiner Hauptstadt wurde er feierlich zum 5. Cakravartî gesalbt. Als er 25 000 Jahre geherrscht, entsagte er der Welt und übergab Cakrâyudha die Herrschaft. Zum Tîrthankara geworden, machte er Cakrâyudha zu seinem Hauptschüler, nachdem dieser seinen Sohn Kavacahari zu seinem Nachfolger eingesetzt hatte. Im Alter von 100 000 Jahren wurde er auf dem Sameta-Berge erlöst, 3 Sâgaropamas weniger $\frac{3}{4}$ Palyopama nach Dharma.

Kunthu, der 6. Cakravartî und 17. Tîrthankara, stammte ebenfalls aus Hastinâpura; seine Eltern waren Sûra und Shridevî. Kunthu hieß er nach dem Juwelenhaufen, von dem seine Mutter geträumt hatte. Nach siegreichen Feldzügen wurde er Kaiser des Bharata-Landes, widmete sich dann aber der Askese und der Verbreitung der reinen Lehre und ging, 95 000 Jahre alt, $\frac{1}{2}$ Palyopama nach Shânti vom Sameta-Berg aus in das Nirvâna ein.

Ara, der 7. Cakravartî und 18. Tîrthankara, war ebenfalls aus Hastinâpura gebürtig, wo sein Vater Sudarshana und seine Mutter Devî (Mitrâ) herrschten. Von einem Rad (ara), das seine Mutter im Traum gesehen, erhielt er seinen Namen. Nach ruhmvollem Kaisertum erlangte er die Seligkeit im Alter von 84 000 Jahren auf

dem Sameta-Berge, $\frac{1}{4}$ Palyopama weniger 1000 Kotis von Jahren nach Kunthu.

Während der Zeit, zu welcher Ara Tirthankara war, wurden dem König Mahāshiva (Mahāshiras) in Cakrapura zwei Söhne geboren, der erste, von seiner Gattin Vaijayanti, war der 6. Baladeva, Ānanda, der andere, von der Lakshmiṃvati, der 6. Vāsudeva, Purushapundarika. Der 6. Prativāsudeva, König Bali, der Purusha seine Frau rauben wollte, wurde von ihm besiegt und getötet; Purusha herrschte dann lange Zeit hindurch und gelangte schließlich in die Hölle, während sein Halbbruder erlöst wurde.

Der 8. Cakravartī, Subhūma (Subhauma) der nach ihnen lebte, war ein Sohn des Königs Kritavīrya und seiner Gattin Tārā. Seine Lebensgeschichte ist aufs engste mit der Parashurāma-Sage der Jainas verknüpft, die wieder in andere Sagenkreise übergreift. Zwei Götter stritten sich darüber, ob der Jaina- oder der Shaiva-Glaube der richtige sei; um festzustellen, wer von ihnen recht habe, beschlossen sie zwei Büsser dieser beiden Religionen zu prüfen. Nachdem ein Jaina die Probe glänzend bestanden hatte, begaben sie sich zu dem Brahmanen Jamadagni und setzten sich, in Sperlinge verwandelt, in dessen Bart. In ihrer Unterhaltung sprachen sie davon, daß Jamadagni ein großer Sünder sei, weil er Askese übe, ohne zuvor einen Sohn erzeugt zu haben. Durch diese Worte wurde Jamadagni so verblendet, daß er ein Weib zu freien begehrte — wodurch die geistige Unsicherheit der brahmanischen Asketen und die Überlegenheit der Jaina-Sādhus schlagend dargetan wurde. Unter dem Einfluß seiner Begierden begab sich Jamadagni zu dem König Jitashatru und bat ihn um eine seiner hundert Töchter. Als die Mädchen den mageren Almosenempfänger kommen sahen, spuckten 99 von ihnen vor ihm aus und weigerten sich, den Büsser zu heiraten. Ergrimmt hierüber verfluchte Jamadagni sie, so daß sie alle bucklig wurden. Die hundertste Tochter aber, Renukā, erklärte sich bereit, den häßlichen Alten zum Mann zu nehmen. Jamadagni heiratete sie, nachdem er die anderen Mädchen gesund gemacht hatte, und zog mit ihr in den Wald, wo er sich welken Leibes, aber unverwelklicher Begierde voll,

mit ihr in Liebe vergnügte. Als die Zeit der Regel der Renukā herannahte, machte der Bûßer einen Topf mit Opfermus zurecht und gebot der jungen Frau, den Inhalt zu genießen, da sie dann einen mit allen Brahmanentugenden gezierten Sohn gebären würde. Auf Renukā's Bitten stellte er noch eine zweite Speise für ihre Schwester, die Gemahlin des Königs Anantavîrya von Hastinâpura her, damit diese einem ausgezeichneten Kshatriya-Knaben das Leben schenke. Renukā aber dachte bei sich, es sei besser, einen starken, kriegerischen Sohn zu haben, als einen, der als ein Bûßer gleich den Tieren des Waldes in der Wildnis lebe. Sie vertauschte deshalb die Töpfe. Da wurde nach einiger Zeit Râma als Sohn der Renukā und Kritavîrya als Sohn der Schwester geboren. Râma wurde ein starker Kriegsheld und erhielt von einem Vidyâdhara ein zauberkräftiges Beil (parashu); er wurde deshalb Parashurâma genannt.

Renukā ging einst nach Hastinâpura, um ihre Schwester zu besuchen. Ihr Schwager Anantavîrya begann mit der Frau des Bûßers ein Liebesverhältnis, dem ein Sohn entsprang. Als Renukā mit letzterem zu ihrem Gatten in den Wald zurückkehrte, erschlug Râma beide. Um ihren Tod zu rächen, drang Anantavîrya in die Einsiedelei ein und vernichtete diese völlig in Abwesenheit Râmas. Râma tötete darauf Anantavîrya. Kritavîrya, der an seiner Stelle König geworden war, brachte Jamadagni um, fiel selbst dann aber Râmas Beil zum Opfer. Râma eignete sich darauf in Hastinâpura die Herrschaft an und ließ alle Kshatriyas niedermetzeln. Kritavîryas Witwe Târâ aber, die guter Hoffnung war, wurde von Bûßern gerettet und schenkte im Walde einem Sohne Subhûma das Leben, den 14 Träume als künftigen Weltbeherrscher ankündigten.

Unterstützt von dem Vidyâdhara Meghanâda, der ihm seine Tochter zur Frau gegeben, zog Subhûma nach Hastinâpura und tötete Parashurâma. Er eroberte darauf das sechsteilige Bharataland und veranstaltete zur Vergeltung für den Kriegermord Parashurâmas große Brahmanenverfolgungen. Schließlich wollte er auch den Dhâtakikhandas erobern und schickte sich an, zu diesem Zweck, aller Warnungen seiner Minister ungeachtet, den Ozean auf dem „Fell-

Kleinod“ zu überschiffen. Auf dem Meere aber ließen die das Gefährt tragenden Götter dieses los, weil sie ermüdet waren und sich ausruhen wollten. Da ertrank Subhūma im Meere und wurde wegen seiner Gier in der Hölle wiedergeboren.

In der Zeit danach lebten der 7. Baladeva, Nandana, und der 7. Vāsudeva, Datta, beides Söhne des Königs Agnisinha von Benares, der erstere von der Jayantī, der letztere von der Sheshavati. Der 7. Prativāsudeva, Prahlāda, König der Vidyādhara-stadt Sinhapura im Vaitādhya-Gebirge, wurde von Datta besiegt und getötet, worauf Datta, nachdem er die halbe Welt beherrscht, in die Hölle versank, Nandana aber als Mönch die Erlösung gewann.

Malli, der 19. Tīrthankara, stammte aus Mithilā (Mathurā), woselbst König Kumbha mit seiner Gattin Rakshitā (Prabhāvatī) herrschte. Nach der Anschauung der Digambaras war Malli ein Mann wie alle anderen Tīrthankaras, und sein Leben spielte sich in denselben Formen ab wie das der übrigen. Die Shvetāmbaras hingegen, welche es für möglich halten, daß auch Frauen erlöst werden können, verehren in Malli den einzigen weiblichen Tīrthankara. Die Ursache des eigenartigen Umstandes, daß Malli als eine Frau auf die Welt kam, war nach ihnen folgende. Malli war in einer früheren Existenz ein König Mahābala (Vaishramana). Zusammen mit mehreren Freunden hatte er der Welt entsagt und war Asket geworden. Um in einem späteren Leben wieder zusammen geboren zu werden, waren sie übereingekommen, sich stets in genau demselben Maße zu kasteien. Entgegen der Verabredung fastete Mahābala aber etwas länger als seine Genossen und hand dadurch, im Gegensatz zu ihnen, das die Würde eines Tīrthankara verleihende Karma. Der Trug (Māyā), den er seinen Freunden gegenüber geübt, mußte sich naturgemäß aber auch auswirken; er ließ ihn das Karma „Strī-veda“ hervorbringen, das die Wiedergeburt als Weib verursacht. So wurde er denn, nachdem er mit seinen Genossen im Götterhimmel Vijayantī himmlische Wonnen genossen, auf Erden ein Weib. Da die Königin Prabhāvatī während ihrer Schwangerschaft das Gelüste gehabt hatte, auf Blumen-

kränzen (mālya) zu ruhen, welchen Wunsch ihr die Götter erfüllten, wurde die neugeborene Tochter Malli genannt.

Malli wuchs zu einer Jungfrau von herrlicher Schönheit heran. Die Freunde aus ihrer Existenz als Mahābala, die als Königssöhne wiedergeboren worden waren, wurden alle durch ihre Anmut und durch die Liebe, die sie aus ihrem früheren Dasein für sie hegten, dazu veranlaßt, um ihre Hand anzuhalten. Ihr Vater verweigerte seine Tochter jedoch jedem. Da taten sich die erzürnten Freier zusammen und zogen gegen Mithilā zu Felde. Als die Stadt von ihnen eingeschlossen war und der König sich nicht mehr zu helfen wußte, riet ihm Malli, die Könige alle durch das Versprechen, daß er ihnen die Tochter geben wolle, in eine von ihr erbaute „Truglaube“ zu rufen, von welcher aus man durch eine Netzwand eine Bank sehen konnte, auf welcher eine Puppe saß, die der Malli täuschend glich. Die Könige sahen die Figur und glaubten, diese sei Malli selbst; die Königstochter erschien jedoch und öffnete eine durch Blumen verborgene Öffnung, wodurch die Puppe einen unerträglichen Gestank von sich gab. Malli hatte nämlich, da sie die bevorstehenden Werbungen durch ihr transzendentes Wissen seit langem vorausgesehen hatte, die Puppe schon vor einem größeren Zeitraum herstellen lassen und durch die Öffnung täglich Speisereste in sie hineingeworfen, wodurch sich der widerliche Geruch in ihr entwickelte. Malli erklärte darauf den erstaunten Fürsten die Vergänglichkeit irdischer Schönheit, erinnerte sie an ihre gemeinsame Askese in der früheren Existenz und veranlaßte sie zur Weltentsagung. Alle nahmen dann die Weihen, und Malli ging, 55 000 Jahre alt, mit ihnen auf dem Sameta-Berg in die Erlösung ein, 1000 Kotis Jahre nach Ara⁶⁷.

Munisuvrata, der 20. Tīrthankara, war ein Sohn des Königs Sumitra von Rājagriha und der Padmāvati. Sein Name wurde ihm gegeben, weil seine Mutter, als sie guter Hoffnung war, alle guten Gelübde (su-vrata) der Jainas erfüllte. Nachdem er der Welt entsagt und die Allwissenheit erlangt hatte, erreichte er das Nirvāna auf dem Sameta-Berge im Alter von 30 000 Jahren, 5 400 000 Jahre nach Malli.

Zu Munisuvratas Zeit lebte der 9. Cakravartī, Mahāpadma.

Derselbe wurde in Benares oder Hastinâpura geboren; seine Eltern waren König Padmottara und Jvâlâ; sein älterer Bruder hieß Vishnukumâra. Als Minister lebte am Königshofe der Brahmane Namuci. Dieser war früher Hauspriester des Königs Shrivârma von Ujjayinî gewesen. Als ein Schüler des Tîrthankaras Munisuvrata ihn in einem Wortgefecht besiegt hatte, hatte er diesen aus Rachsucht töten wollen. Sein Plan kam nicht zur Durchführung, weil eine Gottheit seine Glieder unbeweglich gemacht hatte. Durch dieses Ereignis in Ujjayinî unmöglich geworden, hatte er diese Stadt verlassen und war nach Hastinâpura gekommen, wo er sich die Gunst Padmottaras erwarb, so daß dieser ihn zu seinem Kanzler machte. Einst erwarb er sich die Dankbarkeit des Kronprinzen Mahâpadma, indem er ihn von dem Nachbarfürsten Sinhabala, der ihn angegriffen hatte, befreite. Mahâpadma sagte ihm die Erfüllung eines Wunsches zu; Namuci behielt sich diesen jedoch für spätere Zeit vor.

Bei einem Feste wollte nun einst Jvâlâ einen Jaina-Prozessionswagen fahren lassen, eine Nebenfrau ihres Gatten, Lakshmi, einen Brahma-Wagen. Da jede der beiden Frauen darauf bestand, daß ihr Wagen den Vorrang habe, blieb dem König nichts übrig, als, der Unparteilichkeit wegen, überhaupt das Fahrenlassen von Wagen zu verbieten. Über diesen der Mutter angetanen Schimpf betrübt, verließ Mahâpadma den Königshof und ging in den Wald. Er erlebte viele Abenteuer, eroberte das ganze Bharataland und kehrte schließlich nach Hause zurück. Von Munisuvratas Schüler Savrata bekehrt, nahmen Padmottara und Vishnu die Weihe; der erstere erlangte die Erlösung, der andere kam in den Besitz übernatürlicher Kräfte.

Zum Cakravarti gesalbt, trat Mahâpadma als großer Patron des Jainismus auf und ließ seiner Mutter zu Ehren eine große Jaina-Wagenprozession veranstalten. Einst brachte Suvrata in seinem Reiche die Regenzeit zu. Da erinnerte der böse Namuci den Kaiser an den Wunsch, der ihm freistand, und forderte von ihm die Darbringung eines großen Opfers und daß ihm während der Dauer desselben die Königsherrschaft übertragen würde. Als Mahâpadma hierauf einging, begann Namuci die Jaina-Mönche zu verfolgen und bedrohte sie mit

dem Tode. Da die Asketen während der Regenzeit nicht wandern durften, weil sie sich sonst der Gefahr ausgesetzt hätten, unzählige Lebewesen zu töten, waren sie Namuci hilflos preisgegeben. Sie riefen daher den in Kontemplation versunkenen, zaubergewaltigen Vishnu auf magische Weise herbei, damit dieser Namuci beschwichtige und erwirke, daß sie bleiben könnten. Namuci gestattete den Büßern schließlich, daß sie soviel Land in seinem Gebiete bewohnen dürften, als man mit drei Schritten durchmessen könne; würden sie jedoch an einem jenseits dieser drei Schritte liegenden Orte betroffen werden, so sollten sie des Todes sterben. Da durchmaß Vishnu mit Hilfe seines Verwandlungsleibes (S. 168) die Welt von Osten nach Westen in zwei Schritten und streckte Namuci mit dem dritten Schritt zu Boden nieder. Der böse Brahmane konnte jetzt nichts mehr gegen die ihm verhaßten Jainas unternehmen und wurde später von Mahâpadma aus seinem Reiche verbannt. Der Asket Vishnu wurde durch seine Tat in der ganzen Welt als „Trivikrama“)“ bekannt, übte weiterhin große Kasteiungen und erlangte das Nirvâna. Auch Mahâpadma entsagte schließlich der Welt und ging in die Erlösung ein.

In derselben Zeitperiode lebte auch das 8. Heldenpaar, der 8. Baladeva Râma oder Padma, und der 8. Vâsudeva, Lakshmana oder Nârâyana. Beide waren Söhne des Königs Dasharatha von Ayodhyâ, von seinen Königinnen Aparâjitâ und Sumitrâ, und Halbbrüder der Prinzen Bharata, Sohnes der Kaikeyî, und Shatrughna, Sohnes der Suprabhâ. Râma heiratete Sitâ, die Tochter des Königs Janaka von Mithilâ**). Dasharatha wollte ihn zum Thronfolger weihen und selbst Mönch werden. Auf Veranlassung der Kaikeyî, welcher er die Erfüllung eines Wunsches zugesagt hatte, sah er sich jedoch genötigt, ihren Sohn Bharata zum Herrscher einzusetzen und Râma des Landes zu verweisen. Obwohl Bharata die ihm zugedachte

*) Trivikrama, „der die drei Schritte getan hat“, ist ein Beiname des Gottes Vishnu, der in seiner Eigenschaft als Zwerg dem Dämonenkönig Bali durch drei Schritte die Herrschaft über die drei Welten entriß (vgl. „Hinduismus“ S. 121 ff.). Die Geschichte von Vishnu und Namuci stellt die Jaina-Version der genannten Sage dar.

**) Nach einigen Fassungen ist Sitâ eine Tochter von Râvana und Mandodari, wurde aber von Janaka aufgezogen.

Würde nicht annahm, zog Râma doch in den Wald, begleitet von Sîtâ und Lakshmana.

Zu jener Zeit herrschte über einen Teil der Welt der mächtige Vidyâdhara-König Râvana, der 8. Prativâsudeva. Da er stets eine Kette mit neun kopfgroßen Perlen um den Hals trug, nannte man ihn auch den Zehnköpfigen. Sein Volk hieß man die „Râkshasas“, weil es von einem Ahnherrn Mahârakshas abstammte oder weil es einen Râkshasa (Dämon) im Banner führte.

Dieser Râvana raubte Sîtâ, um deren Hand er sich bei Janaka vergeblich bemüht hatte. Um sie wiederzugewinnen, zog Râma mit einem Heere von Vidyâdharas, die wegen ihres Affenbanners als „Vânaras“ (Affen) bezeichnet wurden, zu Felde. Unterstützt von deren Fürsten Sugrîva und Hanumân, eroberte Râma Lankâ; Râvana wurde von Lakshmana getötet und versank in die Hölle. Nachdem Râma Râvanas ihm ergebenen Bruder Vibhîshana zum Herrscher von Lankâ gemacht, kehrte er mit der befreiten Sîtâ und seinen Begleitern nach Ayodhyâ zurück. Hier herrschte er glanzvoll, ihm zur Seite Sîtâ, der wonnevolle Mondschein seiner Augen. Auf Bitten ihrer Mitgemahlinnen zeichnete Sîtâ einst ein Bild von Râvanas Füßen. Dieses wurde Râma hinterbracht mit der Bemerkung, Sîtâ denke noch jetzt an die schönen Stunden, die sie in Râvanas Nähe verlebt habe. Auf Grund von diesem und anderen harmlosen Vorfällen setzten Lästermäuler üble Gerüchte über Sîtâ in Umlauf, die Râma zu seinem Schmerze nötigten, Sîtâ zu verbannen, obwohl sie schwanger war. Sîtâ zog in die Waldeinsamkeit und schenkte hier zwei Söhnen, Anangalavana und Madanânkusha, das Leben. Von einem frommen Jaina in allen Künsten und Wissenschaften unterwiesen, wuchsen die beiden Knaben zu kraftvollen Helden heran und durchzogen kämpfend die ganze Welt. Schließlich wandten sie sich auch gegen Râma. Als sich dann Vater und Söhne erkannt hatten, wurde Sîtâ im Luftwagen Pushpaka herbeigeholt. Durch eine Feuerprobe überzeugte sie das ganze Volk von ihrer Reinheit und wurde dann Nonne. Lakshmana starb in der Folgezeit und gelangte in die Hölle. Aus Schmerz über den Verlust seines Bruders entsagte Râma der Welt und erlangte

zusammen mit Shatrughna, Sugrîva, Vibhîshana und anderen das Nirvâna⁶⁸.

Nami, der 21. Tîrthankara, war ein Sohn des Königs Vijaya von Mithilâ und der Königin Vaprâ. Als er noch im Mutterleibe weilte, beugten sich (nam) die seine Vaterstadt bedrohenden Feinde schon vor der von ihm ausgehenden Kraft. Nachdem er das gewöhnliche Leben eines Tîrthankara gelebt hatte, starb er, vom Sansâra befreit, auf dem Sameta-Berge, 10000 Jahre alt, 600000 Jahre nach Munisuvrata.

Zu Namis Zeit lebte der 10. Cakravartî, Harishena, ein Sohn des Königs Mahâhari von Kâmpilya und seiner Gattin Merâ. Dieser machte sich das ganze Bharata-Land untertan, verzichtete dann aber auf alle Genüsse, wurde Mönch und erreichte die Vollendung.

Nach ihm lebte der 11. Cakravartî, Jayasena, zu Râjagriha als Sohn des Königs Vijaya (oder Ashvasena) und der Vaprâ geboren. Nachdem er die Erde seinem Szepter unterworfen, entsagte er der Welt und ging in das Nirvâna ein.

Viele Jahrtausende später lebte ein König Yadu aus dem berühmten Hari-Geschlecht (Harivansha). Dessen Sohn Sûra hatte 2 Söhne, Shauri und Suvîra. Shauris Sohn Andhakavrishni hatte 10 Söhne, die Dashârhas. Einer von diesen, Vasudeva, zeugte Balarâma, den 9. Baladeva, und Krishna, den 9. Vâsudeva; ein anderer, Samudra-vijaya, wurde Vater Arishtanemis, des 22. Tîrthankara. Suvîra hatte einen Sohn Bhojavrishni. Dieser hatte 2 Söhne Ugrasena und Devaka. Ugrasena war Vater des Kansa und der Râjimatî, Devaka war Vater der Devakî, der Mutter Krishnas.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die verwandtschaftlichen Verhältnisse Krishnas und Arishtanemis können wir uns der Geschichte Krishnas und Arishtanemis zuwenden, die wir der Klarheit halber je einzeln für sich behandeln, obwohl die Legenden eng miteinander verknüpft sind⁶⁹.

König Vasudeva von Sauryapura war mit der schönen Rohinî verheiratet. Ein Sohn beider war Râma, der 9. Baladeva. Später heiratete der König noch Devakî, die Tochter Devakas. Bei der

Hochzeit beider verspottete Jīvayashā, die Gattin Kansas, welche zuviel Wein getrunken hatte, den Heiligen Atimukta. Darauf prophezeite dieser, daß Devakī siebentes Kind ihren Gatten Kansa töten werde. Hierdurch in Furcht versetzt, nahm Kansa dem Vasudeva das Versprechen ab, ihm die ersten sieben Kinder Devakī, gleich nachdem sie geboren, auszuliefern. Nun lebte in der Stadt Bhaddilapura ein Gildemeister Nāga mit seiner Gattin Sulasā, der prophezeit worden war, daß sie totgeborene Kinder zur Welt bringen werde. Dieser tugendhaften Frau, die jedesmal zur gleichen Zeit wie Devakī entbunden wurde, brachte ein Gott die sechs neugeborenen Kinder Devakī (die dann von ihr erzogen wurden) und nahm sechsmal die tote Frucht ihres Leibes mit sich zu Devakī, die sie dann Kansa auslieferte. Der siebente Sohn Devakī aber, den die berühmten Träume als den 9. Vāsudeva ankündigten, Krishna, wurde von den Göttern, nachdem sie die von Kansa ausgestellten Wachen in Schlaf versetzt hatten, dem Hirten Nanda und seiner Gattin Yashodā übergeben, während deren Tochter Kansa ausgeliefert wurde, der ihr die Nase abschnitt. Krishna wuchs in Gokula bei den Hirten auf und vollbrachte dort mit seinem Halbbruder (Bala-) Rāma viele Heldentaten. Schließlich zog er nach Mathurā, tötete Kansa und setzte dessen Vater Ugrasena, der von jenem der Herrschaft beraubt worden war, wieder auf den Thron.

Jarāsandha, König der Kālayavanas, der 9. Prativāsudeva, zog darauf, von seiner Tochter Jīvayashā aufgefordert, gegen Krishna zu Felde, um den Tod seines Schwiegersohns Kansa zu rächen. Er besiegte Rāma und Krishna und nötigte sie, mit den Yādavas Mathurā zu verlassen. Krishna erbaute daraufhin die Stadt Dvārakā in Gujarāt und genoß dort in Gesellschaft vieler schönen Frauen in vollen Zügen die Freuden der Herrschaft. Er nahm dann auf der Seite der Pāndavas an deren großem Kriege gegen die Kauravas teil und bestand eine Reihe von Kämpfen, bei welchen schließlich auch Jarāsandha besiegt und getötet wurde.

In Dvārakā ereignete es sich, daß dort der Seher Dvaipāyana von Krishnas Sohn Shāmba im Rausch beleidigt wurde. Hierüber er-

grimmt, übte Dvaipâyana strenge Askese und verbrannte, als er auf Grund dieser ein Agnikumâra-Gott geworden war, Dvâarakâ durch ein von ihm entfachttes Feuer, wobei Krishnas 16000 Frauen und alle Yâdavas umkamen. Râma und Krishna wandten sich nun wieder nach Mathurâ. Hier wurde Krishna, als er unter einem Baume rastete, von Jarâkumâra, der ihn von weitem für eine Gazelle gehalten hatte, durch einen Bogenschuß schwer verwundet. Er starb an dieser Verletzung und versank in die 3. Hölle, obwohl er den rechten Glauben besaß, weil er in den letzten Augenblicken seines Lebens Haßgedanken gegen Dvaipâyana Raum gegeben. Sein Bruder Râma entsagte der Welt und wurde, als er sich hundert Jahre kasteit hatte, im 6. Himmel als ein Gott wiedergeboren. Als er von dort aus Krishna in der Hölle Pein leiden sah, wollte er ihn aus dieser retten. Als er ihn jedoch mit seinen Armen emporzuheben versuchte, drohte Krishna zu zerschmelzen wie Butter an der Sonne und litt furchtbare Qualen, so daß der Versuch wieder aufgegeben werden mußte.

Krishnas Vetter Arishtanemi (Nemi), der 22. Tîrthan-kara, war ein Sohn des Königs Samudravijaya von Saurîpura und seiner Gattin Shivâ. Weil letztere im Traum einen aus Edelsteinen bestehenden zerbrochenen (rishta) Radkranz (nemi) gesehen, wurde er (mit Hinzufügung eines „A“ zwecks Aufhebung der schlechten Vorbedeutung) Arishtanemi genannt. Schon frühzeitig zeichnete er sich durch hervorragende Körperkräfte aus. So drang er einst in Krishnas Waffenkammer ein und brachte dort dessen Muschel zum Tönen, was sonst niemandem außer Krishna möglich war. Als Krishna dieses hörte, fürchtete er, sein Vetter könne ihn durch seine Kraft um seine Herrschaft bringen. In der Annahme, Arishtanemi werde durch den Liebesgenuß seine Stärke einbüßen, betrieb er dessen Heirat mit Ugrasenas Tochter Râjimatî. Als sich Arishtanemi schließlich zur Ehe entschlossen hatte, wurde die Hochzeitsfeier unter großer Prunkentfaltung gerüstet. Schon hatte der Bräutigam alle vorbereitenden Riten vollzogen und ritt auf einem Elefanten in köstlichem Schmuck zu der Stätte, wo die heilige Handlung vorgenommen werden sollte, da sah er auf dem Wege angstvoll schreiende Tiere, die in Käfigen

für das Hochzeitsmahl und das Opfer bereitgehalten wurden. Dieser Anblick erfüllte sein Herz so stark mit Mitleid, daß er der Welt entsagte. Er zog nach dem Berge Raivataka (Mount Girnâr in Kathiâvâr), übte dort Askese und erreichte die höchste Stufe der Heiligkeit. Er predigte dann allenthalben die wahre Lehre und bewog die Pândavas zum Aufgeben des Weltlebens, so daß sie das Nirvâna erreichten. Als er tausend Jahre alt geworden war, ging er auf dem Raivataka-Berge in die Erlösung ein, 500 000 Jahre nach seinem Vorgänger Nami.

Râjimatî folgte dem Beispiel ihres Bräutigams und wurde Nonne; auch Rathanemi, Arishtanemis Bruder, wurde Mönch. Da jener jedoch seine Triebe noch nicht überwunden, entbrannte er in sündiger Leidenschaft für Râjimatî und machte ihr Liebesanträge. Von ihr zurückgewiesen, ging er in sich und erlangte ebenso wie sie die Vollendung.

Nach Arishtanemi lebte der letzte, 12. Cakravartî, Brahmadata⁷⁰. Er war ein Sohn des Königs Brahmâ von Kâmpilya und seiner Gattin Culanî. Als er noch ein Knabe war, wurde sein Vater von einer Krankheit befallen und übertrug, da er sein Ende herannahen fühlte, die Sorge für seinen Sohn vier ihm eng befreundeten Nachbarfürsten. Diese beauftragten einen aus ihrer Mitte, den König Dîrgha von Koshala, mit der Vormundschaft. Dîrgha begnügte sich jedoch nicht damit, das Reich Brahmadata zu verwalten, sondern fing ein Liebesverhältnis mit der Königin-Witwe an. Als Brahmadata, von seinem Minister Dhanu auf Dîrghas Verfehlung aufmerksam gemacht, dem ehebrecherischen Liebespaar durch Gleichnisse ihr Verhalten vorhielt, beschlossen Dîrgha und Culanî ihn ums Leben zu bringen. Sie veranstalteten eine Hochzeitsfeier für Brahmadata und führten ihn und seine junge Frau in ein für diesen Zweck besonders hergestelltes Lackhaus, das dann in der Hochzeitsnacht angezündet wurde. Der teuflische Plan mißlang jedoch; Brahmadata entfloh aus dem brennenden Hause durch einen unterirdischen Gang, den der umsichtige Dhanu hatte graben lassen. Mit dem Sohn des Ministers durchzog Brahmadata dann verkleidet das Land, bestand zahlreiche Kämpfe und heiratete viele schöne Frauen. Schließlich kam er nach Benares,

sammelte mit Unterstützung des dortigen Königs Kataka und anderer Freunde seines Vaters ein Heer und zog gegen Dirgha zu Felde. Er besiegte und tötete diesen, wurde zum König ausgerufen und erlangte durch Eroberung der sechs Teile von Bharatavarsha die Stellung eines Weltherrschers.

Als Brahmadata einst einem Schauspiel beiwohnte, wurde er durch Blumen an sein früheres Dasein im Saudharma-Himmel erinnert und an einen Gefährten, der ihn durch sechs Existenzen begleitet hatte. Er sprach einen darauf bezüglichen Vers und setzte eine hohe Belohnung aus für den, der die zweite Hälfte desselben sagen könnte. Ein Kaufmannssohn, der Asket geworden war, wußte die Strophe zu ergänzen. Dadurch stellte sich heraus, daß jener in einem früheren Leben Brahmadattas Bruder Citra gewesen war, als dieser selbst Sambhûta hieß⁷¹. Mit diesem zusammen hatte Brahmadata der Welt entsagt und war Mönch geworden, hatte selbst aber nicht alle Leidenschaften in sich ertöten können. So kam es, daß er, als eine Locke aus dem Haar der Hauptgemahlin des Cakravartî Sanatkumâra, neben seinen Füßen niederfiel, den Wunsch hegte, selbst in einer künftigen Existenz als Cakravartî in den Besitz schöner Frauen zu kommen, - ein Begehren, das Erfüllung gefunden hatte. Der wiedergeborene Citra suchte ihn jetzt vergeblich zur Weltentsagung zu bekehren. Während er selbst bald durch Askese die Erlösung erlangte, genoß Brahmadata weiter die Genüsse der Erde.

Einst kam ein Brahmane zu ihm und bat ihn, von dem kaiserlichen Mahl essen zu dürfen. Obwohl Brahmadata ihn davor warnte, die Speise eines Cakravartî zu genießen, da diese nur von einem solchen getragen werden könne, drang der Tor doch so lange in ihn, bis er ihm und seiner Familie etwas von seiner Tafel gab. Unter dem Einfluß der starken Speise erwachte daraufhin in dem Brahmanen ein so zügelloser Geschlechtstrieb, daß er sich dem Liebesgenuß mit Mutter, Schwiegertochter und Schwester hingab. Voll Scham über sein Vergehen beschloß der Brahmane darauf, sich an dem Cakravartî, als dem Urheber seiner Sünden, zu rächen, und veranlaßte einen Hirten dazu, diesem beide Augen auszuschießen. Brahmadata ließ den

Priester und alle seine Verwandten töten und befahl seinem Minister, ihnen die Augen ausreißen und diese in einen Topf tun zu lassen, damit er selbst die Wonne genießen könne, sie auszustechen. Der Minister erkannte, daß der Kaiser unter dem Einfluß eines schlechten Karma stehe und legte deshalb Blumen an Stelle der Augen in den Topf; Brahmadatta aber brachte den Rest seiner Tage in böser Meditation damit zu, die vermeintlichen Augen auszudrücken. Schließlich starb er, 716 Jahre alt, und gelangte in die 7 Hölle, in welcher er 33 Sâgaropamas hindurch für seine unbändige Rachsucht büßen muß.

Pârshva, der 23. Tîrthankara, wird im Gegensatz zu allen vorhergehenden Helden der Welthistorie der Jainas, die einen ganz sagenhaften Charakter tragen, von den meisten Forschern als eine historische Persönlichkeit angesehen. Sein Leben fällt nach der Tradition in historische Zeit, etwa um 800 vor Beginn unserer Zeitrechnung, während sein Vorgänger Neminâtha ca. 84000 Jahre vor ihm gelebt haben soll. Die große Bedeutung Pârshvas rechtfertigt es, daß wir uns mit seinem Leben und dem seines Nachfolgers Mahâvira etwas ausführlicher beschäftigen. Die Biographien beider Männer sind mit einem reichen Rankenwerk von Legenden umgeben. Besonders interessant sind die Vorgeburts geschichten, die wir hier als Beispiele der praktischen Anwendung der Karma-Lehre anführen.

9 Wiedergeburten werden von Pârshva⁷² erzählt, bevor er das Heil erreichte; in einer jeden von diesen hat er mit einem Widersacher zu kämpfen, der ihn durch alle Existenzen begleitete.

(1.) In der Stadt Potana lebte Pârshva einst als der Brahmane Marubhûti, zusammen mit seinem Bruder Kamatha. Unter dem Eindruck der Predigt des Heiligen Harishcandra wurde er Asket, während Kamatha sich weiter den Sinnesfreuden hingab. Vasundharâ, Marubhûtis Weib, konnte die durch die Weltentsagung ihres Gatten ihr aufgezwungene Enthaltsamkeit nicht ertragen und trat zu Kamatha in sträfliche Beziehungen. Als Marubhûti dies gewahrte, teilte er es dem König Aravinda mit, der Kamatha zur Strafe auf einem Esel durch die Stadt reiten ließ und dann verbannte. Kamatha zog darauf in den Wald und übte dort Askese. Untröstlich darüber, daß

er sich durch seinen Zorn dazu hinreißen ließ, seinem Bruder Böses zuzufügen, ging Marubhûti zu ihm und bat ihn um Verzeihung, Kamatha aber zerschmetterte ihm mit einem Stein den Schädel.

(2.) Weil Marubhûti sich in seinen letzten Augenblicken trübseligem Nachsinnen (S. 210) hingegen hatte, wurde er als ein wilder Elefant wiedergeboren. Als solcher wurde er von dem inzwischen zu einem Jaina-Asketen gewordenen König Aravinda zum rechten Glauben bekehrt. Seitdem nährte er sich nur von trockenen Blättern und von durch die Sonne erwärmtem Wasser. Kamatha war inzwischen als Giftschlange zur Welt gekommen und hatte viele lebende Wesen getötet; schließlich biß er den frommen Elefanten, so daß dieser starb. (3.) Der Elefant wurde daraufhin ein Gott im Sahasrâra-Himmel, die Schlange aber versank in die 5. Hölle. (4.) Der Gott erlangte dann ein neues Dasein als der Elfenprinz Kiranavega in der Stadt Tilaka. Als solcher entsagte er schließlich der vom Vater übernommenen Königswürde und übte Askese. Der wieder als Schlange zur Welt gekommene Höllenbewohner biß ihn wieder, so daß er den Tod fand. (5.) Er ging darauf in den 12. Kalpa des Götterhimmels ein; die Schlange aber kam bei einem Waldbrande ums Leben und gelangte in die Hölle Dhûmaprabhâ. (6.) Der Gott wurde dann als Vajranâbha, Sohn des Königs Vajravîrya von Shubhankarâ wiedergeboren. Er nahm später die Weihen und wurde, als er auf dem Berge Jvalana sich frommer Beschauung hingab, von dem Bhil Kurangaka durch einen Bogenschuß getötet; sein Mörder war niemand anders als der Feind, der ihn schon in seinen letzten Existenzen beständig verfolgt hatte. (7.) Vajranâbha wurde dann ein Graiveyakagott, Kurangaka aber mußte in der 7. Hölle Pein leiden. (8.) Der Graiveyaka ging dann in den Mutterschoß der Sudarshanâ, Gattin des Königs Kulishabâhu (Vajrabâhu) von Surapura ein. Suvarnabâhu geheißen, wurde er ein Cakravartî. Der Tîrthankara Jagannâtha veranlaßte ihn zum Aufgeben des Weltlebens. Ganz religiösen Übungen hingegeben, band er selbst das Tîrthankara-Karma. Schließlich wurde er von einem Löwen zerrissen, nämlich von dem aus der 7. Hölle wieder zu irdischem Leben emporgestiegenen Bösewicht. (9.) Suvarna-

bâhu wurde dann ein Gott im 10. Kalpa, Prânata, der Löwe aber gelangte in die 4. Hölle.

Dank des Tîrthankara-Karma erlangte die Seele des Marubhûti dann die letzte ihrer Existenzen. Der Prânata-Gott ging in den Leib der Königin Vâmâdevî ein, der Gemahlin Ashvasenas, des Herrschers von Benares. Weil seine Mutter in dunkler Nacht, als sie mit ihm schwanger war, eine Schlange an ihrer Seite (pârshva) hatte kriechen sehen, wurde er Pârshva genannt. Er wurde ein großer Kriegesheld, besiegte den König Yavana von Kalinga und heiratete die schöne Königstochter Prabhâvatî. Als er einst aus seinem Palast blickte, sah er eine große Menschenmenge um einen Bûßer Katha versammelt, der die Fünf-Feuer-Askese übte, indem er zwischen vier brennenden Feuern saß und sich von der Sonne als fünftem Feuer versengen ließ. In einem der Feuer befand sich eine Schlange, die der grausame Mann, der niemand anders als der wiedergeborene Kamatha war, ruhig verbrennen ließ. Pârshva verwies dem Bösewicht seine ruchlose Tat und rettete die Schlange. Diese wurde dann als der Nâgakönig Dharana wiedergeboren, während Kamatha später als der Asura Meghamâlî eine neue (11.) Existenz erlangte.

Eines Tages sah Pârshva in seinem Garten ein Bild seines Vorgängers Arishtanemi. Von dem Anblick im Innersten ergriffen, beschloß er, selbst Asket zu werden. Er nahm die Weihen und zog als heimatloser Bettler umher. In einem Walde suchte Meghamâlî ihn durch ein furchtbares Unwetter zu töten, der Schlangenkönig Dharana aber breitete seine Haube wie einen Sonnenschirm über dem Haupte des Heiligen aus, so daß ihm nichts geschehen konnte. Dharana legte dann Meghamâlî dar, daß er den Tîrthankara nicht hassen dürfe, sondern ihm vielmehr Dank wissen müsse, weil er ihn in seiner Existenz als Kamatha davor bewahrt habe, ein lebendes Wesen zu töten. Meghamâlî sah darauf sein Unrecht ein und bekehrte sich zum rechten Glauben. Einige Zeit danach kehrte Pârshva in seine Vaterstadt Benares zurück und erlangte dort nach 84tägigen Kasteiungen die Allwissenheit. Predigend durchzog er dann die Lande und gewann dem Jaina-Glauben viele Anhänger. Schließlich starb er,

erlöst, im Alter von 100 Jahren auf dem Sameta-Berge (der nach ihm auch der Pārshvanātha-Berg heißt), 83 750 Jahre nach Nemi.

Vardhamāna (Mahāvīra), der 24. und damit letzte der Tīrthankaras unserer Avasarpinī, lebte 250 Jahre nach Pārshva. Die Jainas wissen auch von seinen ehemaligen Existenzen zu berichten, und zwar werden Einzelheiten über nicht weniger als 26 der früheren Inkarnationen erzählt.

Als 1. unter den unzähligen Geburten des späteren Propheten wird diejenige gerechnet, in welcher er zuerst den wahren Glauben erlangte. Er hieß damals Nayasāra und lebte im westlichen Videha-Lande. Als er einst in den Wald gegangen war, um sich dort Holz zu holen, begegnete er heiligen Männern, die ihren Weg verloren hatten und hungernd und dürstend umherirrten. Mitleidig nahm er sich ihrer an, labte sie und erhielt von ihnen Belehrung über den wahren Glauben. Zum Lohn für seine gute Tat gelangte er (2.) in den Saudharma-Himmel. Von dort aus wurde er (3.) als Marīci, der Enkel des 1. Tīrthankara Rishaba, wiedergeboren, über den bereits oben S. 269 gehandelt worden ist. In seinen nächsten 10 Existenzen (4. 14.) war er abwechselnd ein Gott und ein Brahmane. Nachdem er dann (15.) im Brahmaloکا-Himmel geweilt hatte, wurde er (16.) als der Prinz Vishvabhūti in Rājagriha wiedergeboren. Von einem frommen Manne wurde er zur Askese bekehrt. Als er einst nach längerem Fasten seines Weges ging, wurde er von einer Kuh geschlagen und zu Boden gerissen. Sein Verwandter Vishākhānandī, der ihm von früher her nicht wohlgesonnen war, lachte ihn deswegen aus. Da ergrimmete Vishvabhūti, packte die Kuh an den Hörnern und schleuderte sie in der Luft umher. Bei seinen Bußübungen aber hegte er den Wunsch, im nächsten Dasein als ein überaus starker Mann wiedergeboren zu werden. Dieses Nidāna ging dann auch in Erfüllung, denn nachdem er (17.) die Wonnen des Mahāshukra-Himmels gekostet, kam er (18.) als der 1. Vāsudeva Triprishṭa wieder auf die Welt (s. S. 275). Wegen der schlechten Taten, die er als solcher vollbracht hatte, ging er dann (19.) in die 7. Hölle ein. Er wurde hierauf (20.) ein grausamer Löwe und versank (21.) wieder in die Hölle, diesmal

in die vierte. Aus ihr stieg er (22.) zu menschlichem Dasein empor und erwarb sich ein gutes Karma, auf Grund dessen er dann (23.) der Weltbeherrscher Priyāmītra wurde. Nachdem er heiligen Wandel geübt, gelangte er (24.) in den Mahāshukra-Himmel und wurde dann (25.) der Königssohn Pottila, der der Welt entsagte und Mönch wurde. Er genoß dann (26.) die Freuden der Himmelswelt und erlangte darauf seine letzte (27.) Existenz als der Tīrthankara Mahāvīra.

Auf Grund des durch seinen Hochmut als Marīci gebundenen Karma (S. 269) hätte der neue Prophet als ein Brahmane geboren werden müssen. Er ging deshalb in den Schoß der Brahmanin Devānandā, der Gattin des Brahmanen Rishabhadatta aus dem Kodāla-Gotra, der im brahmanischen Teil der Stadt Kundagrāma wohnte, ein, und Devānandā hatte die berühmten Träume, welche die Geburt eines künftigen Weltheilandes ankündigen. Als der Götterkönig Indra dies sah, überdachte er, daß alle Tīrthankaras, Cakravartīs, Baladevas und Vāsudevas in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in vornehmen Familien ihren Ursprung gehabt haben, haben und haben werden, und daß es deshalb nicht am Platze sei, daß der ehrwürdige Mahāvīra in einer niedrigen Familie, d. h. in einem brahmanischen Geschlechte, zur Welt käme. Er gebot deshalb Harinaigamaishī, dem antilopenköpfigen Oberbefehlshaber seiner Fußtruppen, die Leibesfrucht der Brahmanin Devānandā in den Schoß der Kshatriya-Frau Trishalā zu übertragen. Da begab sich Harinaigamaishī zu Devānandā, versetzte sie in tiefen Schlaf, nahm den Embryo Mahāvīras aus ihrem Leibe und trug ihn mit gefalteten Händen nach dem von den Kshatriyas bewohnten Teil von Kundagrāma, der auch Vaishālī genannt wird. Er versetzte dort Trishalā, die Gattin des Kshatriya Siddhārtha, in tiefen Schlaf und legte den Embryo Mahāvīras in ihren Schoß; dann kehrte er wieder in den Himmel zurück. Daß Devānandā ihr Kind genommen und der Trishalā gegeben wurde, geschah nach einer Legende in Auswirkung eines von Devānandā gebundenen Karma, welches diese dadurch erworben hatte, daß sie in ihrer früheren Existenz ihrer Schwägerin, der späteren Trishalā, einen kostbaren Edelstein entwendet hatte.

Als der Embryo Mahāvīras in den Schoß Trishalās eingegangen war, hatte diese die berühmten Träume und gab dann nach 9 Monaten und 7½ Tagen unter glückverheißenden Gestirnen einem Knaben das Leben. Dieser empfing den Namen „Vardhamāna“, weil zu der Zeit, während welcher ihn Trishalā unter dem Herzen getragen, die Schätze und der Ruhm seiner Eltern ständig gewachsen waren.

Der Prinz erhielt eine vorzügliche Erziehung und zeichnete sich durch Kraft und Geistesgaben aus. Als Knabe schon besiegte er einen Gott, der aus Indras Himmel herabgekommen war, um mit ihm zu ringen, und erhielt deshalb den Namen Mahāvīra (großer Held). Als er noch klein war, erschien einmal Indra in der Verkleidung eines Brahmanen und befragte ihn über die schwierigsten Dinge. Zum großen Erstaunen aller wußte er alles zu beantworten, obgleich er in der Schule noch nichts über diese Fragen gehört hatte. Wenngleich er sich bereits in früher Jugend über seine Bestimmung klar war, beschloß er doch, um seinen Eltern den Schmerz, ihn zu verlieren, zu ersparen, solange sie am Leben waren, der Welt nicht zu entsagen. Er genoß daher alle erlaubten Freuden der fünf Sinne, heiratete und wurde Vater (s. S. 24).

Als Siddhārtha und seine Gattin Trishalā als fromme Anhänger der Lehre des Tirthankara Pārshva auf einem Bett von Kushagras des freiwilligen Hungertodes gestorben und als Götter im Adbhuta-Kalpa-Himmel wiedergeboren worden waren, da hielt es Mahāvīra nicht mehr in der Welt aus, und er beschloß, Mönch zu werden. Sein Bruder Nandivardhana wollte dies zuerst nicht zugeben, schließlich gelang es ihm jedoch, dessen Erlaubnis zu erlangen, und so zog er denn, nachdem er alle seine Schätze verschenkt hatte, mit großem Pomp auf einem von Göttern und Geistern getragenen Palankin nach dem Shandavana genannten Park in der Umgebung von Kundapura. Hier vollzog er in der üblichen Weise die Weltentsagung. Unmittelbar darauf erlangte er die übernatürliche Kenntnis der Gedanken anderer (Manahparyāyajñāna). Er beschloß dann, zwölf Jahre heimatlos umherzuwandern; ein Jahr und einen Monat lang trug er noch Kleidung, dann legte er auch diese ab und zog nackt umher, Almosen in der

hohlen Hand sammelnd und den Unbilden der Witterung trotzend. Acht Monate des Jahres wanderte er und brachte nie länger als eine Nacht in einem Dorf, als fünf Tage in einer Stadt zu; nur während der vier Monate der Regenzeit hielt er sich an einem Orte auf.

Die Lebensgeschichte Mahāvīras, deren wesentlichste Momente wir hier mitgeteilt haben, wird in dieser Form von den heiligen Schriften der Shvetāmbaras berichtet; die Darstellung der Digambaras weicht in einigen wichtigen Punkten ab. Nach ihnen wurde Mahāvīra als Sohn der Trishalā geboren, ohne vorher in den Leib der Brahmanin Devānandā eingegangen zu sein; die ganze Legende von der Übertragung des Embryo kommt bei ihnen also in Fortfall. Nach den Digambaras war Mahāvīra (gleich dem 12., 19., 22. und 23. Tīrthankara) nicht verheiratet. Vielmehr hatte er bereits im Alter von acht Jahren die Gelübde eines Jaina-Laien auf sich genommen und führte ein enthaltsames Leben. In seinem dreißigsten Lebensjahre faßte er den Entschluß, der Welt zu entsagen. Er führte diesen auch aus, obwohl ihn seine Mutter (die nach diesem Bericht also noch am Leben war) zurückzuhalten suchte. Sobald er Asket wurde, verzichtete er auf die 24 Parigrahas und damit auch auf jede Kleidung. Die übernatürliche Erkenntnis der Gedanken anderer erlangte er jedoch noch lange nicht, sondern mußte sie erst durch harte Kasteiung erringen. Nach seiner Weltentsagung meditierte er zunächst sechs Monate, unbeweglich an einem Orte verharrend. Dann ging er nach Kulapura, wo er von dem dortigen König ehrenvoll aufgenommen wurde und sein erstes Mahl nach halbjährigem Fasten einnahm. Hierauf besuchte er mehrere Orte und gelangte durch strenge Askese in den Besitz der acht magischen Kräfte. Auf seinen weiteren Wanderungen kam er schließlich nach Ujjain. Als er auf dem Friedhof in der Nähe dieser Stadt meditierte, wurde er durch einen gewissen Rudra und seine Gattin Pārvatī bei seinen Kontemplationsübungen gestört; seine Versenkung war aber so tief, daß er sich nicht aus der Fassung bringen ließ, so daß Rudra und sein Weib ihn bewunderten und verehrten. Von Ujjain aus kam er nach Kaushāmbī. Dann zog er sich in die Einsamkeit des Waldes zurück, erlangte die übernatürliche Erkenntnis

der Gedanken anderer und nahm das Gelübde des Schweigens auf sich, das er zwölf Jahre bewahrte.

So verschieden die Berichte der Shvetâmbaras und Digambaras auch über die Einzelheiten sind, welche sich in der Zeit nach der Weltentsagung Mahāvīras abgespielt haben, so stimmen sie beide doch darin überein, daß er im 43. Jahre seines Lebens am Ufer des Flusses Rijupālīka (heute Barakar) unweit des Ortes Jrimbhikagrāma auf einem Felde in der Nähe eines alten Tempels unter einem Shāl-Baum die Allwissenheit erlangte. Ein Menschenalter lang zog er dann umher und predigte allenthalben die heilige Lehre mit großem Erfolge, viele Männer und Frauen, darunter auch große Könige wie Shrenika von Magadha, Kunika von Anga, Cetaka von Videha seinem Glauben gewinnend.

Dem Kalpa-Sūtra (§ 122) zufolge brachte Mahāvīra die 42 Regenzeiten seines Asketenlebens an den folgenden Orten zu: 1 in Ashtikagrāma, 3 in Campā und Prishticampā, 12 in Vaishālī und Vānījagrāma, 14 in Vaishālī und Nālandā, 6 in Mithilā, 2 in Bhadrīkā, 1 in Ālabhikā, 1 in Panitabhūmi, 1 in Shrāvastī, 1 in Pāvā. Die spätere Tradition läßt ihn seine Reisen noch weiter ausdehnen, bis zum Himālaya, bis nach Prayāga hin usw. Schließlich, im 72. Jahre seines Lebens, ging der Heilige ins Nirvāna ein. Es geschah dies, 250 Jahre nach der Erlösung Pārshvas, zu Pāvāpurī in der Morgendämmerung, nachdem er vorher das Uttarādhyayana-Sūtra vorgetragen hatte. Die Schilderung der Erlösung des Tirthankara differiert in den verschiedenen Quellen. Während die einen ihn ohne Entfaltung von großem Pomp in der Kanzlei des Königs Hastipāla dahingehen lassen, lassen ihn andere inmitten von großem Gepränge aus diesem Leben scheiden. Hastipāla hatte danach ein großes Fest veranstaltet, zu dem die Nachbarfürsten erschienen waren. Sechs Tage lang predigte Mahāvīra unermüdlich einer großen Menschenmenge, auf einem von Diamanten strahlenden Thron inmitten einer prächtigen Halle sitzend, die für ihn in einem Walde unweit eines großen Sees errichtet worden war. In der 4. Nachtwache des 7. Tages versanken alle Zuhörer in Schlummer. Der Prophet erkannte, daß der Augenblick

seines Scheidens gekommen sei. Er setzte sich in der Samparyanka-Stellung nieder und erreichte so die Erlösung. Als die Hörer erwachten, bemerkten sie, daß der Tirthankara sie für immer verlassen habe. Unter großer Prachtentfaltung verbrannten sie seine Leiche; nach einer Legende soll der Körper des Heiligen jedoch unmittelbar nach seinem Nirvâna bis auf seine Haare und Nägel verschwunden gewesen sein, so daß seine Verehrer nur diese Überreste den Flammen übergeben konnten. Als der Heilige die Erlösung erlangt hatte, erschien ein großer Komet am Himmel, die Nacht wurde erleuchtet durch die vom Himmel zur Erde herabsteigenden Götter, und die Könige der Nachbarreiche veranstalteten großartige Illuminationen, um den Toten zu ehren⁷³.

3 Jahre 8 $\frac{1}{2}$ Monate nach Mahâvîras Nirvâna endete das Duhshamasushamâ-Zeitalter, nachdem es 1 Kotikoti von Sâgaropamas weniger 42 000 Jahre gedauert hatte.

c. Duhshamâ.

Das Duhshamâ-Zeitalter (in dem wir jetzt leben) und das 21 000 Jahre lang währen wird, ist durch die immer weiter um sich greifende Verschlechterung aller Dinge gekennzeichnet. Die klimatischen Verhältnisse verschlimmern sich, Dürre und Überschwemmung verheeren weite Landstrecken, und gewaltige Hungersnöte entstehen. Die Menschen leben nur noch höchstens 100 Jahre und erreichen eine Körperlänge von 7 Hastas (Ellen); Tugend und Sittlichkeit nehmen beständig ab. Auf der Erde herrscht die „Fischordnung“, d. h. die Starken fressen die Schwachen. Recht und Gesetz schwinden immer mehr. Lug und Trug breiten sich aus, Unzucht und Blutschande kommen in Übung, der Genuß tierischer Kost wird allgemein gebräuchlich. Durch Habgier und Blutdurst verblendet, quälen die Fürsten ihre Untertanen und bringen ihre Länder durch Kriege an den Rand des Abgrunds, so daß Dörfer und Städte Leichenstätten gleichen. Alle 1000 Jahre treten schlechte Könige, sog. „Kalkis“ auf, welche die Heiligen verfolgen, alle 500 Jahre „Upakalkis“ (Neben-

Kalkis)⁷⁴. Irrglaube und Ketzerei werden immer stärker, bis der heilige Glaube schließlich erlischt.

Die ganze Schlechtigkeit der Duhshamâ-Zeit kommt erst allmählich zur Geltung. Am Anfang herrschten noch erträgliche Zustände, als die Gemeinde des letzten Tirthankara bestand, und heute, wo wir uns erst im ersten Siebentel dieser Periode befinden, lassen sich die Schrecken noch nicht ahnen, denen die Menschheit entgegengeht. Der allgemeine Verfall ist aber unaufhaltbar, denn es erscheinen keine Tirthankaras mehr in der Welt, die ihr den Weg zum Heil zeigen, und keine Cakravartîs, Baladevas und Vāsudevas treten mehr auf, die mit starker Hand Ordnung schaffen.

Nur am Anfang dieses Zeitalters gab es noch fromme Männer, welche die Allwissenheit erlangten und gleich in die Erlösung eingingen konnten, nämlich die Schüler Mahāvīras, welche ihn überlebten.

Der bedeutendste Jünger des Meisters war Gautama Indrabhūti. Er war ein gelehrter Brahmane, der vom Tirthankara bekehrt worden war. Nach der einen Überlieferung war dieses geschehen, als er ein großes Tieropfer darbringen wollte, nach einer anderen Tradition, als er einen von dem Propheten einem alten Mann mitgeteilten Vers nicht erklären konnte und deshalb Mahāvīra selbst um Erläuterung desselben bitten mußte. Gautama wurde von Mahāvīra in der Lehre aufs gründlichste unterwiesen; sind doch viele der in den heiligen Schriften enthaltenen Predigten des Meisters an ihn gerichtet. Im Gegensatz zu anderen Jüngern, welche noch zu Lebzeiten des Propheten die Allwissenheit und das Nirvāna erlangten, wurde er erst im Augenblick des Todes des Propheten ein Kevalî, weil bis dahin die übergroße Liebe und Verehrung für den Lehrer, die ihn beseelte, noch nicht die völlige Gleichgültigkeit gegen Liebe und Haß hatte aufkommen lassen, welche die Voraussetzung für die volle Erkenntnis ist. Gautama lebte noch 12 Jahre als Kevalî und ging dann, 92 Jahre alt, in Rājagriha in die Seligkeit ein.

Sudharmā, der andere von den großen Jüngern des Tirthankara, der ihn überlebte, war ebenfalls ein Brahmane. Er übernahm die Leitung der Gemeinde nach dem Tode Mahāvīras. Nach 12 Jahren

erlangte er die Allwissenheit und legte darauf sein Amt nieder. Er lebte dann noch 8 Jahre und erreichte als Hundertjähriger die Erlösung.

Sudharmās Nachfolger war sein Schüler Jambûsvāmī⁷⁵. Dieser war der Sohn eines frommen Großkaufmanns, der lange kinderlos gewesen war. Als letzterer einst mit seiner Gattin eine Predigt Sudharmās über den Jambûbaum gehört hatte, prophezeite ihm der Heilige die Geburt eines Knaben, der den Namen Jambû erhalten werde. Die Verheißung ging in Erfüllung, und Jambû wuchs heran zur Freude seiner Eltern. Als er mannbar geworden war, sollte er acht schöne Mädchen, Töchter von acht reichen Kaufleuten in Rājagriha, heiraten. Von den Predigten Sudharmās stark beeindruckt, wollte er aber, zum Schmerze seiner Verwandten, der Welt entsagen und nahm das Gelübde der Keuschheit auf sich. Dem Wunsch seiner Eltern folgend, heiratete er jedoch die acht Mädchen. In der Nacht nach der mit großem Pomp gefeierten Hochzeit kam der Räuberhauptmann Prabhava, ein Königssohn, mit seiner Bande nach Rājagriha, in der Erwartung, dort reiche Beute zu machen. Prabhava besaß einen Zauber, mit welchem er alle Türen öffnen, und einen anderen, mit welchem er alle Menschen in Schlaf versenken konnte. Als er mit deren Hilfe in Jambûs Haus eindrang, fand er diesen allein wachend unter seinen schlafenden Frauen vor. Jambû erzählte ihm, daß kein Zauber über ihn Kraft besitze, weil er ein Asket sei und am nächsten Morgen die Weihen nehmen werde. Prabhava suchte ihn darauf dazu zu verleiten, sein Gelübde aufzugeben und mit seinen Frauen das Leben zu genießen. Jambû aber legte ihm und den inzwischen aus dem Schlummer erwachten Frauen an der Hand der Geschichte vom Mann im Brunnen (oben S. 189) und anderer Parabeln die Unbeständigkeit und Wertlosigkeit des Weltlebens dar. Da beschlossen die Frauen, die Weihen zu nehmen, und auch der Räuber ging in sich, begab sich zu seinen Eltern und bat sie um die Erlaubnis, Mönch werden zu dürfen. Am folgenden Tage wurde Jambû von Sudharmā geweiht, und auch seine Frauen und Verwandten traten in den geistlichen Stand. Prabhava wurde nach kurzer Zeit ebenfalls Asket und Jambûs unzertrennlicher Schüler und Begleiter.

Als Sudharmâ die Allwissenheit erlangt hatte, wurde Jambûsvâmî sein Nachfolger. Er wurde ein Jahr nach Sudharmâs Nirvâna ein Kevalî und ging dann später (im Jahre 64 nach Mahâvîras Tod) in die Seligkeit ein. Fortan erlangte niemand mehr transzendente Erkenntnis körperlicher Dinge (S. 178), niemand mehr transzendente Erkenntnis der Gedanken anderer, niemand mehr die Allwissenheit und niemand mehr die Erlösung, welcher ja die Allwissenheit vorhergeht und welche das ebenfalls nicht mehr mögliche Besteigen der Kshapaka-shrenî (S. 194) zur Voraussetzung hat; zudem sind seitdem einige übernatürliche Kräfte nicht mehr erreichbar⁷⁶. Nach den Shvetâambaras kam seit dem Tode des letzten Kevalî auch der von Mahâvîra geübte Brauch, nackt zu gehen, außer Übung.

Mit dem Tode Jambûs endet in unserer Weltperiode die Reihe der Männer, welche auf Grund ihres übersinnlichen Wissens von sich aus eine vollständige Einsicht in das Wesen der Welt besitzen. Alle Erkenntnisse über Sein und Leben werden fortan nur durch das Studium der Überlieferungen gewonnen, welche auf die Allwissenden der Vergangenheit zurückgehen. Die überkommene Traditionsmasse selber aber verringerte sich im Laufe der Zeit immer mehr; je weiter die Avasarpinî fortschritt, desto geringer wurde sie. Die ersten Nachfolger Jambûsvâmîs besaßen noch eine Kenntnis aller 12 Angas; ihnen folgten andere, welche nur noch 11 Angas und von den 14 Pûrvas des 12. Anga nur noch 10 kannten. Die Patriarchen nach diesen waren nur noch mit 11 Angas vertraut, ein Zustand, der sich nach der Meinung der Shvetâambaras bis auf den heutigen Tag erhalten hat, während die Digambaras glauben, daß später auch die anderen Angas in Vergessenheit gerieten. Die Namen der Patriarchen, welche eine größere oder geringere Kenntnis der heiligen Schrift besaßen, variieren bei beiden Konfessionen. Ich lasse sie hier folgen⁷⁷.

*Shvetâmbaras**Digambaras*

Shrutakevalîs (Besitz: 12 Angas).

Prabhava	Vishnu
Shayyambhava	Nandimitra
Yashobhadra	Aparâjita
Sambhûtavijaya	Govardhana
	Bhadrabâhu

Sthûlabhadra

Dashapûrvîs (11 Angas, 10 Pûrvas).

Mahâgiri	Vishâkha
Suhastî	Proshtila
Susthita	Kshatriya
Indradinna	Jayasena
Dinna	Nâgasena
Sinhagiri	Siddhârtha
Vajra	Dhritisena
	Vijaya
	Buddhila (Buddhilinga)
	Rangadeva (Ganadeva)
	Dharmasena (Sudharmâ)

Die Digambaras lehren weiter, Dharmasena sei als letzter mit 10 Pûrvas vertraut gewesen. Eine Reihe von Lehrern („Sûri“) nach ihm hätten noch die Angas gekannt, dann seien aber die Texte im Laufe der Zeit nach und nach in Vergessenheit geraten. Nach einer Tradition⁷⁸ kannten Nakshatra, Jayapâla, Pându, Dhruvasena, Kansa: 11 Angas; Subhadra: 10 Angas; Yashobhadra: 9 Angas; Bhadrabâhu II: 8 Angas; Loha: 7 (?) Angas; Ahivallyâcârya, Mâghanandî, Dharasena, Pushpadanta, Bhûtavalyâcârya (starb 683 nach Vira): 1 Anga. Nach einer anderen Überlieferung sollen die Lehrer von Subhadra an alle nur im Besitz von einem Anga gewesen sein⁷⁹.

Von den meisten dieser Patriarchen werden biographische Daten mit legendenmäßiger Ausschmückung gegeben. Es würde zu weit

führen, auf sie im einzelnen einzugehen⁸⁰. Ebenso können wir es uns an dieser Stelle versagen, die zahlreichen Meister und Sektenhäupter aufzuführen, welche nicht mehr durch die Kenntnis später verlorener Texte ausgezeichnet gewesen sein sollen und in der Kirchengeschichte eine Rolle gespielt haben. —

Obwohl der Jaina-Glaube am Anfang der Duhshamâ-Zeit noch viele eifrige Anhänger hatte und auch in der Folge noch zahlreiche neue Verehrer hinzugewann, ist er doch beim Fortschreiten des schlechten Weltalters der allmählichen Abnahme seiner Bekennerzahl ausgesetzt und wird schließlich ganz verschwinden. Ein König Vimalavâhana und sein Minister Sumukha werden das letzte Caitya errichten. Die letzten Mitglieder der Jaina-Gemeinde werden sein: der Mönch Duhprasaha Sûri, die Nonne Phalgushrî, der Laie Nâgila und die Laienschwester Satyashrî. (Nach den Digambaras heißt der letzte Mönch Virangaja, die letzte Nonne Sarvashrî, der letzte Laie Agnila, die letzte Laiin Phâlgusenâ.) Sie werden in Ayodhyâ leben, 3 Jahre 8½ Monate vor dem Ende der Duhshamâ-Zeit sterben und in dem 1. Himmel wiedergeboren werden.

Wenn die Jaina-Religion erloschen ist, wird es in der Welt nur noch ketzerische Lehren geben. Die Heirat und der fromme Wandel werden ganz außer Übung kommen, und das Feuer und der Brauch des Kochens der Speise werden verloren gehen.

f. Duhshama-duhshamâ.

Auf die schlechte Duhshamâ-Zeit folgt die noch schlechtere Duhshama-duhshamâ. Dieselbe währt gleich ihr 21000 Jahre, und die Zustände werden immer schrecklicher. Die ganze Welt ist von Schmerz erfüllt und hallt wider von dem Wehklagen ihrer Bewohner. Die Sonnen strahlen unerträgliche Hitze, die Monde unerträgliche Kälte aus, so daß die Tage ungeheuer warm, die Nächte außerordentlich kalt sind. Tödliche Winde rasen über die Erdoberfläche und wirbeln furchtbaren schwarzen Staub auf, der alle Himmelsrichtungen erfüllt. Die Menschen erreichen am Anfang ein Alter von 20 Jahren, dieses

nimmt mit der Zeit aber ab, so daß sie am Ende dieses Zeitalters nur noch 16 Jahre alt werden. Die Körpergröße beträgt zuerst noch 2 Hasta (Ellen), zum Schluß nur noch 1 Hasta. Von Ungeziefer geplagt leben die Menschen in Höhlen, aus welchen sie sich nur im Morgengrauen und in der Abenddämmerung herauswagen, weil ihnen die Hitze des Tages, die Kälte der Nacht zu anderen Zeiten den Aufenthalt im Freien verbieten. Mit vieler Mühe fangen sie Fische und Schildkröten, die ihre einzige Nahrung sind. Da sie sich nicht mehr im Besitz des Feuers befinden, können sie ihre Speise nicht kochen. Sie verzehren daher die Fische roh, nachdem sie sie eine Zeitlang liegen lassen, weil sie frisch genossen ihnen zu schwer verdaulich erscheinen. Wenn die Menschen sterben, werden sie in der Hölle oder als Tiere wiedergeboren.

Am Ende der Avasarpini bricht nach Einigen eine große Katastrophe herein; es regnet 49 Tage lang ätzende Stoffe, die alles verwüsten, bis die neue, aufsteigende Weltperiode beginnt, in welcher alle Verhältnisse wieder einer allmählichen Besserung entgegengehen.

3. Die zukünftige Weltperiode und ihre Heiligen⁸¹.

a. Duhshama-duhshamâ.

Das erste Zeitalter der zukünftigen Weltperiode schließt sich unmittelbar an das letzte der vorhergehenden an. Die Allgemeynzustände in ihr unterscheiden sich von den früheren nur darin, daß sie langsam besser werden. So steigt die Körpergröße des Menschen nach und nach von 1 auf 2 Hasta und ihre Lebensdauer von 16 auf 20 Jahre. Wenn die 21 000 Jahre, welche sie währt, verstrichen sind, folgt ihr

b. Duhshamâ.

Im Beginn des Duhshamâ-Zeitalters erscheinen der Reihe nach 5 Wolken, aus denen es je 7 Tage und 7 Nächte regnet. Zuerst erquickt die Pushkarâvartta-Wolke die ausgedörrte Erde mit Nektar und macht sie wieder fruchtbar, dann läßt die Kshîra-Wolke milchgleiches schönes Wasser entstehen. Hierauf gibt die Ghrita-Wolke

dem Boden Klebrigkeit, und die Amrita-Wolke läßt den Samen mannigfacher Kräuter und Bäume gedeihen. Schließlich verleiht die Rasa-Wolke den Pflanzen die fünf Arten des Geschmacks.

Durch den Einfluß des segensreichen Regens erblüht auf Erden die Pflanzenwelt zu neuer Pracht. Die Menschen kommen aus den Höhlen heraus, schmücken sich mit frischem Grün und frohlocken. Das Essen von Fischen und Schildkröten geben sie auf und beschränken sich fortan auf den Genuß von Pflanzenkost. Mit der Zeit erlernen sie, infolge der Erinnerung an frühere Existenzen oder von Gottheiten unterwiesen, das Pflügen und Kochen, das Anlegen von Kleidung, das Bauen von Häusern und Dörfern, die Verwaltung des Staates, die Rechtspflege usw. — kurz, es kommt alles wieder in Brauch, was in den bösen Duhshama-duhshamâ-Zeiten verlorengegangen war. Von Tag zu Tag bessert sich alles. Das Lebensalter wächst von 20 bis zu 100 Jahren, die Körpergröße von 2 bis zu 7 Ellen.

c. Duhshama-sushamâ.

Sobald die 21 000 Jahre der Duhshamâ verstrichen sind, beginnt die Duhshama-sushamâ, in welcher das Lebensalter bis zu 1 Pûrvakoti, die Körpergröße bis zu 500 Dhanus zunimmt. In diesem Zeitalter erscheinen 23 Tîrthankaras, 11 Cakravartîs, 9 Baladevas, 9 Vâsudevas und 9 Prativâsudevas. Es währt im ganzen 1 Kotikoti von Sâgaropamas weniger 42 000 Jahre.

d. Sushama-duhshamâ.

Im 2 Kotikotis von Sâgaropamas dauernden „gut-schlechten“ Zeitalter erreichen die Menschen, die wieder als Zwillinge geboren werden, schließlich ein Alter von 1 Palyopama und eine Höhe von 1 Gavyûti und genießen die Früchte der jetzt wieder entstehenden Kalpa-Bäume. In Sushama-duhshamâ erscheinen zwei „große Männer“, der 24. Tîrthankara und der 12. Cakravartî. Nach deren Tode treten Kulakaras oder Patriarchen (S. 265) auf. Recht und Frömmigkeit werden schließlich so groß, die Leidenschaften so gering, die Tugenden so allgemein, daß die Menschen keines Lehrers mehr bedürfen.

c. Sushamâ.

Sushamâ währt 3 Kotikotis von Sâgaropamas. Die Menschen werden bis zu 2 Palyopamas alt und bis zu 2 Gavyûtis groß und leben in eitel Lust und Freude.

f. Sushama-sushamâ.

In diesem letzten Zeitalter der kommenden Weltperiode, das 4 Kotikotis von Sâgaropamas dauert, wird der glückseligste auf Erden erreichbare Zustand verwirklicht, wenn die Menschen 3 Palyopamas lang leben und ihr Leib eine Ausdehnung von 3 Gavyûtis erreicht. Ist die gesetzmäßige Dauer dieses Zeitalters abgelaufen, so endet damit die Utsarpinî. Es beginnt dann eine neue „absteigende Weltperiode“, die mit einer Sushama-sushamâ anfängt, auf welche dann wieder die festgesetzten anderen Zeitalter folgen, bis schließlich der allerschlechtesten Zustand und damit das Ende der Avasarpinî eingetreten ist. Dann geht es wieder aufwärts, um später wieder schlechter zu werden — und so weiter, ohne Ende.

In der Utsarpinî, die unserer gegenwärtigen Weltperiode folgen wird, werden 63 berühmte Männer auftreten, deren Schicksale denen der unsrigen in ihren allgemeinen Grundzügen (s. S. 247 ff.) gleichen. Die Jainas wissen schon die Namen dieser Heiligen und Helden zu nennen und darüber Auskunft zu geben, die Seelen welcher Menschen unserer Weltperiode als solche wiedergeboren werden werden.

Ich beschränke mich hier darauf, die Namen der 24 Tîrthankaras der Zukunft bei den Shvetâmbaras und Digambaras (letztere in Klammern) mitzuteilen⁸². Sie heißen: 1. Padmanâbha (Mahâpadma), 2. Shûradeva (Suradeva), 3. Supârshva, 4. Svayamprabha, 5. Sarvânubhûti (Sarvâtmabhûta), 6. Devashruti (Devaputra), 7. Udaya (Kulaputra), 8. Pedhâla (Udanka), 9. Pottila (Proshthila), 10. Shata-kîrti (Jayakîrti), 11. Suvrata (Munisuvrata), 12. Amama (Aranâtha), 13. Nishkashâya (Nishpâpa), 14. Nishpulâka (Nishkashâya), 15. Nirmama (Vipula), 16. Citragupta (Nirmala), 17. Samâdhi (Citragupta), 18. Samvara (Samâdhigupta), 19. Yashodhara (Svayambhara), 20. Vi-

jaya (Anivartî), 21. Malli (Vimala), 22. Deva (Vijaya), 23. Anantavîrya (Devapâla), 24. Bhadrakrit (Anantavîrya).

Während die Namen der Tîrthankaras der Zukunft bei beiden Konfessionen feststehen, herrschen bei den einzelnen Schriftstellern Meinungsverschiedenheiten darüber, was diese zukünftigen Propheten in unserer Weltperiode gewesen sind. Nach der herrschenden Anschauung soll Padmanâbha eine Wiedergeburt des zu Mahâvîras Zeit herrschenden Königs Shrenika von Magadha, Shûradeva eine solche von Mahâvîras Oheim Supârshva sein, in anderen sollen Krishna, Balarâma, Devakî, Rohinî und andere Personen der heiligen Legende ihre letzte irdische Daseinsform erreichen.

Schlußbemerkungen.

Den Jainas gilt ihre Lehre als unfehlbar, als das Erhabenste und Tiefgründigste, was menschliche Weisheit geschaffen hat. Alle anderen metaphysischen Systeme reichen nicht entfernt an sie heran; was in ihnen mit der Jaina-Lehre übereinstimmt, ist nur ein erborgter Abglanz jener, das, worin sie von ihr abweichen, ist ein durch Unwissenheit hervorgerufener Irrtum. Die „Bhavyas“ (Erlösungsfähigen, wie sich die Jainas gerne als Besitzer des rechten Glaubens bezeichnen) sehen deshalb in den Anhängern anderer Religionen Irrgläubige, von denen sich der Fromme am besten fernhält, um nicht durch sie zu Abgötterei und Sünde verführt zu werden. Kraß tritt dieser Standpunkt hervor in den Werken von fanatischen Rechtgläubigen, wie dem „Shashti-shataka“ des Nemicandra, in welchem es heißt⁸³:

„Einen Ketzerlehrer soll man meiden,
Ob er auch an Geist und Tugend reich,
Denn dem Edelsteine in dem Haupte
Einer gift'gen Schlange ist er gleich.“

Nicht alle Jaina-Schriftsteller urteilen so schroff. Manche lassen auch den Anschauungen anderer Systeme volle Gerechtigkeit widerfahren und vertreten die Ansicht, man solle das Gute nehmen, wo man es findet. So schrieb Haribhadra die berühmt gewordenen Verse⁸⁴:

„Nicht wähl' ich Mahāvīra mir zum Freunde,
Nicht Kapila zum Feind und andre seiner Art;
Auf den soll hören man und dem nur folgen,
Des Lehre reine Wahrheit offenbart.“

Die Jaina-Lehre selbst, wie sie uns in den vorhergegangenen Abschnitten entgegengetreten ist, stellt gleichsam ein Kompromiß zwischen diesen beiden Extremen dar. Auf der einen Seite halten die Jainas mit zähem Konservativismus fest an den von den Altvorderen verkündeten Theorien, mögen diese auch in manchen Punkten durch die Ergebnisse fortschreitender philosophischer oder wissenschaftlicher Forschung als überholt erscheinen, wie die astronomischen Hypothesen von den beiden Sonnen usw. Auf der anderen Seite haben sie ihr System bereichert und erweitert, indem sie ihm eine Fülle von Dingen einfügten, die ursprünglich auf anderem Boden gewachsen sein müssen, wie die Legenden von Râma und Krishna u. a.

So wie es in der Vergangenheit war, so ist es auch heute noch. Mit frommem Eifer wachen die Jainas unserer Tage darüber, daß die heilige Lehre in ihrer Reinheit erhalten bleibt; durch sinngemäße Ergänzungen oder Umdeutungen suchen sie jedoch, soweit als möglich, den Erfordernissen moderner Weltanschauung gerecht zu werden. Jaina-Schriftsteller der Gegenwart haben es sich zur Aufgabe gemacht, nachzuweisen, daß die Philosophie des Als-Ob bereits in der Relativitätslehre des Syâdvâda, die moderne Atomlehre schon in ihren Theorien von dem Wesen der Materie, die Psychoanalyse in der Lehre von den unterdrückten Leidenschaften vorausgenommen sei u. dgl. m.

Der religiöse und philosophische Wert der Jaina-Lehre ist in Indien und Europa von jeher sehr verschieden beurteilt worden. Der Meinung der Jainas, daß ihre Religion die vollendetste der Welt sei, haben Europäer wie H. Warren⁸⁵ und O. Pertold⁸⁶ beigeppflichtet. Letzterer bezeichnet den Jainismus als die höchste denkbare Religionsform, weil in ihm die drei Elemente wahrer Religiosität — das Emotionale, Intellektuelle und Praktische — sich das Gleichgewicht halten, weil sein Begriff vom höchsten Wesen gleich der Idee von Nietzsches Übermenschen eine vollendetere Konzeption eines weltüberlegenen Geistes darstelle, als die Vorstellung eines Schöpfergottes, weil seine Ahinsâ-Ethik weitgehender und in ihrer praktischen Anwendung wirkungsvoller sei als alle Moralprinzipien anderer Glaubenslehren usw. Demgegenüber haben sich andere nicht genug darin tun

können, die Jaina-Lehre herabzusetzen. Shankara hat sie mit dem Geschwätz von Betrunknen und Verrückten verglichen, Kabîr hat sie als Irrglauben gebrandmarkt, Dayânand Sarasvatî hat sie ins Lächerliche gezogen und ihre Anhänger als Phantasten und Dummköpfe hingestellt⁸⁷. Westliche Kritiker haben ebenso scharf geurteilt, wenn sich einer von ihnen zu dem Satz verstieg: „Eine Religion, in welcher als Hauptpunkte gelehrt werden, Gott zu leugnen, den Menschen zu verehren und Ungeziefer zu füttern, hat keine Existenzberechtigung.“⁸⁸

Ein objektives Urteil wird sich von Übertreibungen nach beiden Seiten frei halten. Es wird das Erhabene, was der Jainismus enthält, seinem Werte nach voll zu würdigen wissen, ohne doch gegen seine Schwächen blind zu sein. Der kühl abwägende Historiker wird feststellen, daß das Jainatum an Tiefe und Gestaltungskraft des religiösen Erlebens anderen Glaubensformen nachsteht, er wird aber auch die imposante Geschlossenheit seiner Weltanschauung anerkennen und die unvergleichliche Lebenskraft dieser Lehre bewundern, die noch heute wie in einer fernen Vergangenheit fromme und opferwillige Anhänger an sich zu ketten weiß und dadurch ihr Daseinsrecht immer aufs neue bewährt.

FÜNFTER ABSCHNITT.

GESELLSCHAFT.

I. Die Grundlagen der Gesellschaft.

1. Der Jainismus als „Weltreligion“.

Der Jainismus ist universalistisch; seiner eigenen Theorie nach ist er eine Weltreligion, die alle Wesen zu umfassen sucht. Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Götter und Höllenbewohner können seine Lehren in sich aufnehmen. Götter aller Klassen können den Jaina-Glauben besitzen, denen der über die Graiveyakas hinausliegenden Klassen ist er stets eigen. Daß Höllenwesen Jainas sein können, wurde bereits S. 232 erwähnt. Alle voll entwickelten Tiere mit 1 bis 4 Sinnesorganen sind irrgläubig, desgleichen auch die unvernünftigen mit 5 Sinnen; die unentwickelten von ihnen können hingegen unter Umständen für eine kurze Zeit das „Sâsvâdana-samyaktva“ (s. S. 180) besitzen. Vernünftige Tiere mit 5 Sinnen können teilweise oder ganz im Besitze des rechten Glaubens sein und sogar in gewissem Umfange Selbstzucht üben. Oben S. 294 wurde bereits von einem frommen Elefanten gesprochen; eine andere berühmte Geschichte von einem Tier, das den wahren Glauben besaß, ist die Legende von dem Frosch, der, als Mahāvīra in Rājagriha predigte, die Erinnerung an frühere Geburten erlangte und sich anschickte, die Füße des Heiligen durch Darbringung einer Blume zu verehren. Bevor er sein Vorhaben ausführen konnte, wurde er von dem Fuße eines vorübergehenden Elefanten zerdrückt, mit Rücksicht auf seine Frömmigkeit aber sofort als Gott wiedergeboren¹.

Wenn die Pforten des Jaina-Glaubens sogar den Tieren offenstehen, so wendet er sich natürlich erst recht an alle Menschen ohne Unterschied von Rasse und Kaste. In den stereotypen Einleitungen zu den Predigten Mahāvīras wird stets hervorgehoben, daß er Ariern und Nichtariern das Gesetz verkündete. Es waren und sind daher, wie G. Bühler² bemerkt, „Bekehrungen von Leuten niedriger Kaste, wie Gärtnern, Färbern usw. selbst heutigen Tages nicht ungewöhnlich“. Daß sich die Mission der Jainas nicht nur auf die der Hindu-Kultur angehörigen Nationen erstreckte, sondern darüber hinaus auch die unzivilisierten nicht-arischen Stämme zu gewinnen suchte, wird nicht nur im Kanon des öfteren hervorgehoben, sondern ergibt sich auch aus Berichten der Jaina-Historiker. So erzählt Hemacandra von dem Kaiser Samprati (s. S. 37), er habe, um dem Jainismus unter den Wilden Verbreitung zu verschaffen, Niederlassungen von Mönchen in unzivilisierten Gegenden errichtet. Um zu veranlassen, daß die Sādhus von der Bevölkerung alles erhielten, dessen sie zum Leben bedurften, habe er sich der List bedient, bevor die Asketen ihre Expedition begannen, Beamte in der Kleidung von Mönchen in die zu missionierenden Gebiete zu senden. Diese hätten dann den Wilden anbefohlen, bestimmte Speisen und andere Dinge, wie sie die Mönche gebrauchten, den Steuereinnehmern zu liefern, die von Zeit zu Zeit bei ihnen erscheinen würden. Samprati schickte dann die Mönche als die angeblichen Zöllner in die Länder der Āndhras und Dramilas, die dann dort auch alles vorfanden, das sie zum Leben nötig hatten³.

Daß die Jainas ihre Propagandatätigkeit auch auf die in Indien eingewanderten Mlecchas (Barbaren) ausdehnten, geht aus der Legende von Kālakācārya, dem Apostel der Skythen, hervor (s. S. 43), sowie aus dem Bericht von der angeblichen Bekehrung des großen Mogulkaisers Akbar (s. S. 66). Daß noch in der Gegenwart Muslime mitunter in Jaina-Gemeinden Aufnahme finden, bezeugt G. Bühler, der berichtet, daß ihm einige Fälle dieser Art im Jahre 1876 als große Triumphe des Glaubens von den Jainas in Ahmedābād mitgeteilt worden seien⁴.

Sogar außerhalb der Grenzen Indiens haben Jaina-Missionare den

Glauben zu verbreiten gesucht. Dies ergibt sich aus einer Notiz des chinesischen Pilgers Hiuen Tsiang (629—645) über das Vorkommen von Digambaras in Kïapishi (Kapisha)⁵ und aus der Legende, nach welcher Haribhadras (8. Jh.) Schüler Hansa und Paramahansa von den Buddhisten in Tibet (Bhota) ermordet wurden⁶, sowie aus den von A. Grünwedel übersetzten tibetischen Berichten über Kucâ⁷. Dem Glaubenseifer der Sendboten von Mahāvīras Lehre setzte auch das Meer keine Schranken. In Märchen wird des öfteren erzählt, daß die Bewohner ferner Inseln zum Jainismus bekehrt wurden, und die Digambaras behaupten, 1500 Kos von Jaipur entfernt, jenseits von Râmeshvara, befände sich im Ozean eine fabelhafte Insel Jainabhadrî, die ein Hauptsitz der Jaina-Gelehrsamkeit sei⁸. Eine Sage will sogar wissen, daß es vor Mohammed Jainas in Arabien gegeben habe⁹. Daß Jaina-Gedanken von Seefahrern in der Vergangenheit nach dem Auslande gebracht wurden, ist bei dem Umfange des Handels der Jaina-Kaufleute nicht unwahrscheinlich; wir werden später von dem arabischen Philosophen Abu-l-'Alâ al Ma'arri zu handeln haben. In der Gegenwart haben die Jainas in den Ländern des Westens für ihre Ideen zu wirken versucht und, wie S. 79 ausgeführt wurde, sogar in England und Amerika Konvertiten gemacht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Jainismus keine nationalen Schranken kennt, wie z. B. der Hinduismus. Er wendet sich an Menschen jedes Volkes und Standes, die fähig sind, seine Lehre in sich aufzunehmen.

2. Das Kastenwesen.

Die Zugehörigkeit von Wesen aller Art zum Jainatum bedingt keine Ranggleichheit unter ihnen. Die Gesamtheit alles Jivas zerfällt in vier Daseinsstufen, in Götter, Menschen, Tiere und Höllenwesen. Eine jede derselben weist eine große Anzahl von Klassen auf, die genau voneinander geschieden werden, und die einzelnen Klassen zerfallen wieder in Unterklassen. Auch die Menschen gliedern sich in verschiedene Gruppen. Gleich dem Hinduismus teilt auch der heutige Jainismus die Menschheit in eine Anzahl von Kasten (Varna), die wieder in

zahlreiche Unterkasten (Jāti) zerfallen. Die drei obersten Kasten werden als „zweimal geborene“ bezeichnet, weil ihre männlichen Mitglieder durch eine besondere Weihe, bei der sie mit einer heiligen Schnur umgürtet werden (oder wenigstens umgürtet werden sollten), eine zweite, geistige Geburt erleben. „Zweimal geboren“ sind die Kasten der Brahmanen oder Priester, der Kshatriyas oder Krieger und der Vaishyas oder Kaufleute. Diesen Bevorzugten stehen an ritueller Reinheit nach die Kasten, welche nicht des Sakraments der Umkleidung mit der Schnur teilhaftig werden können, die vierte (caturtha) Kaste der Shûdras, die fünfte (pancama) Kaste der sog. „Pancamas“ und die große Zahl der Barbaren (Mlecchas), d. h. der Menschen, die außer- und deshalb unterhalb des indischen Kastensystems stehen, wie Mohammedaner, Christen usw.

Die heutige Gliederung der Menschheit in Kasten und Unterkasten hat, so lehren die Jaina-Theologen, nicht immer geherrscht. In den ersten, glücklichen Zeitaltern unserer Weltperiode standen die Menschen einander alle gleich. Erst zur Zeit Rishabhas trat die Scheidung in Kasten ein, und zwar soll es zuerst drei Kasten gegeben haben: die Kshatriyas, welche die Menschheit mit der Waffe schützen sollten, die Vaishyas, welche dem Handel, dem Ackerbau und der Viehzucht obzuliegen hatten, und die Shûdras, deren Pflicht es war, die mannigfaltigsten Dienste zu verrichten. Die Shûdras zerfielen in zwei Gruppen: in Handwerker und andere. Die ersteren waren entweder „berührbar“, d. h. rituell rein (wie Barbieri), oder unrein (wie solche, die gesondert von anderen wohnen müssen). Unter Bharata erfuhr das Kastenwesen seine weitere Ausbildung. Bharata rief den Brahmanenstand ins Leben, indem er fromme Männer damit beauftragte, sich dem Studium der heiligen Überlieferung und der Ausführung der religiösen Zeremonien zu widmen¹⁰.

Die Nachkommen jener Männer, denen von Rishabha und Bharata ihre festumgrenzten Pflichten auferlegt worden waren, sind die Angehörigen der heutigen Kasten, gleichgültig, ob sie heute noch dem Jaina-Glauben angehören oder ihn verloren haben, wie dies namentlich bei den Brahmanen der Fall ist, die im Laufe der Zeit in Un-

glauben verfielen und sich von der Lehre der Tirthankaras lossagten. Die vier Kasten der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shûdras teilten sich in der Folgezeit in eine Reihe von Unterkasten und durch unerlaubte Verbindungen von Mitgliedern verschiedener Kasten entstanden weiterhin noch Kasten, die unter der der Shûdras stehen.

An dieser Darstellung der Jainas ist jedenfalls soviel richtig, daß das heute in Indien herrschende Kastenwesen das Ergebnis einer langen Entwicklung ist. In welcher Weise und unter welchen Einflüssen es sich zu seiner gegenwärtigen Form herausgebildet hat, läßt sich vorläufig noch nicht übersehen. Daß in den älteren historischen Zeiten des Jainismus noch nicht die heutige Zerklüftung der Gesellschaft in eine Unzahl von „Jâts“ bestand, die weder miteinander essen noch untereinander heiraten dürfen, ist gewiß. Die vier Varnas scheinen damals Stände, und die Zugehörigkeit zu ihnen scheint ursprünglich mehr durch den Beruf als durch die Abkunft bedingt gewesen zu sein. Nach dem Ausweis der Gesetzbücher waren Heiraten unter den Mitgliedern verschiedener Kasten nicht selten. So enthält die „Bhadra-bâhu-Sanhitâ“ in Vers 31 ff. Vorschriften über die Erbteilung unter Söhne eines Mannes, der mit Frauen aus verschiedenen Kasten verheiratet war. Auch die soziale Achtung der verschiedenen Kasten war bei den Jainas in alter Zeit eine andere als bei den heutigen Hindus. Dem anti-brahmanischen Charakter ihrer Religion entsprechend billigten sie den Kshatriyas die erste Stellung in der Gesellschaft zu und betrachteten die Brahmanen als tief unter diesen stehend. Einen klaren Ausdruck findet diese Tatsache in der Shvetâmbara-Legende von der Geburt Mahâvîras, der erst als Brahmanensohn zur Welt kommen sollte, dann aber in den Mutterleib einer Königin übertragen wurde, weil Indra sich überlegte, daß Tirthankaras „nicht in kleinen Familien, in niedrigen Familien, in armen Familien, in Bettler-Familien, in Brahmanen-Familien“ geboren werden, sondern nur „in hohen Familien, in edlen Familien, in königlichen Familien“¹¹.

Heutigen Tages gibt es bei den Jainas eine große Zahl von Kasten (Jâti), d. h. von durch einen gemeinsamen Namen gekennzeichneten endogamen Gruppen von Personen, welche die gleiche traditionelle

Beschäftigung ausüben, ihren Ursprung auf eine bestimmte menschliche oder göttliche Persönlichkeit zurückführen und durch feste, vererbte Rechte, Pflichten und Anschauungen miteinander verbunden sind. In ihrem Wesen haben diese „Jâtis“ mit den „Varnas“ der alten Zeit nur wenig gemein, theoretisch wird ein Zusammenhang zwischen beiden in der Weise hergestellt, daß die heutigen Jâtis unter die einzelnen „Varnas“ rubriziert werden und als Unterabteilungen derselben gelten. Die heutigen Kasten bilden fest organisierte Körperschaften, die das Privatleben ihrer Mitglieder durch ihre Vorschriften über Ehe, Speise und Vermeidung ritueller Unreinheit bis ins kleinste regeln. Über die strenge Durchführung der Kastengesetze wacht ein besonderer Ausschuß (Pancâyât): Verstöße gegen die Kastenordnung werden von diesem durch Verhängung von Strafen geahndet. Solche Strafen bestehen in der Ausführung bestimmter Sühnezeremonien, Veranstaltung eines Festessens für die Kastengenossen, Zahlung einer Geldsumme an ein Tierasyl oder eine andere mildtätige Anstalt u. a. In schwerwiegenden Fällen kann auf Ausstoßung aus der Kaste erkannt werden; neben gröblicher Verletzung der Kasteninteressen ist heute eine Nichtbeachtung der Speisegesetze, eine verbotene Heirat und eine Reise über den Ozean ein hinreichender Grund für die Exkommunikation. Der Verlust der Kastenzugehörigkeit bedingt vielfach gesellschaftlichen Boykott und geschäftlichen Ruin. So wurde ein Visâshrimâlî in Ahmedâbâd, der eine Witwe geheiratet hatte, aus seiner Kaste ausgestoßen. Die Tuchhändler-Innung (Mahâjan) von Ahmedâbâd, die aus Mitgliedern verschiedener Kasten und sowohl aus Jainas wie Vaishnavas besteht, schloß ihn daraufhin auch sofort vom Handel aus, und der Unglückliche war deshalb gezwungen, seinen Laden zuzumachen und die Stadt zu verlassen¹². Manche Verfehlungen lassen sich durch Ableistung entsprechender Bußen wieder gutmachen; vielfach ist es auch möglich, die strengen Vorschriften der Kaste in geschickter Weise zu umgehen. Die Reise über das „schwarze Wasser“, d. h. das Meer, halten die Jainas heute, ebenso wie die Hindus, für ein Vergehen gegen die Kastengesetze — im Gegensatz zu ihren Vorfahren, die große Handelsreisen über den Ozean ausführten. Jainas,

welche Europa oder andere ferne Länder besuchen wollen, verfahren deshalb in der Weise, daß sie eine Pilgerreise nach Shatrunjaya oder einem anderen Wallfahrtsorte antreten. Von hier aus geht es dann zum Hafen und zu Schiff nach dem Platze über See. Ist der längere Aufenthalt in der Fremde beendet, so kehrt der Jaina über den Wallfahrtsort wieder in seine Heimat zurück und ist so gesichert, da er, obwohl natürlich jeder weiß, wo er so lange gewesen ist, offiziell eine Pilgerreise gemacht hat.

In neuerer Zeit sind unter den aufgeklärten Jainas Bestrebungen entstanden, welche eine Durchbrechung der starren Schranken des Kastenwesens versuchen. So wird berichtet, daß über hundert Leute aus den Kasten der Caturthas und Pancamas sich durch eine schriftliche Erklärung verpflichteten, künftig einen Unterschied zwischen beiden Kasten nicht mehr anzuerkennen. Der Pakt gewann auch sofort eine praktische Bedeutung, indem ein Pancama A. B. Latthe seine Nichte Shermatibai mit einem Caturtha-Knaben verheiratete¹³. Vielfach haben die Reformer eine soziale Einigung unter den verschiedenen Kasten dadurch herzustellen versucht, daß sie Essen veranstalteten, an welchen Männer aus den verschiedenen Jâts teilnahmen und so öffentlich ihren Willen zur Überbrückung der trennenden Gesetze bekundeten. Alle diese Bestrebungen, so lobenswert sie auch sein mögen, haben bisher freilich nur geringen Erfolg gehabt, da die meisten Jainas an den alten Traditionen hängen, denn die Jainas „are more than Hindu in the strictness of their caste exclusiveness“¹⁴.

Im Folgenden gebe ich eine kurze Übersicht über die wichtigsten Kasten, in welche die Jainas der Gegenwart zerfallen; dieselbe erhebt natürlich in keiner Weise den Anspruch, vollständig zu sein und die verwickelten Verhältnisse erschöpfend darzustellen.

Die Zahl der Jaina-Brahmanen ist heute nur gering. Es gibt deren noch in Süd-Indien¹⁵; im Census haben sich auch einige Personen als solche eingetragen¹⁶. Die Pândes in Baroda sollen ursprünglich Shrimâli-Brahmanen gewesen sein, die aus Marvâr eingewandert waren und dann später von Kumârapâla zum Jainismus bekehrt wurden¹⁷. Die Bhojaks und Sevaks in Râjputânâ rechnen sich zu den Brah-

manen, doch werden sie von diesen nicht voll anerkannt, weil sie in Jaina-Tempeln den Kult wahrnehmen. Die Ministranten in den Gotteshäusern der Shvetâmbaras sind zwar zum Teil Brahmanen, aber keine Jainas, obwohl sie zur Ausführung der vorgeschriebenen Jaina-Riten angestellt sind¹⁸. Der merkwürdigen Erscheinung, daß Personen sich beruflich im Kultus einer bestimmten Religion betätigen, ohne dieser selbst anzugehören, begegnen wir in Indien öfter, so sind z. B. die Rabâbîs, welche im Tempel von Amritsar Musik machen, keine Sikhs, sondern gehören einer mohammedanischen Spielmannsgilde an. Jainas, welche an der Westküste, zum Teil erblich, sakrale Funktionen vollziehen und das Amt eines „Upâdhyâya“ innehaben, sind zumeist keine Brahmanen¹⁹.

Die Kshatriyas, aus deren Kreisen der Jainismus hervorgegangen ist, sind heute noch unter den Jainas vertreten. So fand Buchanan um 1801 einige Fürsten, die dem Jainismus angehörten²⁰, und auch heute gibt es deren noch (z. B. der mediatisierte Cautar in Mûdabidire). Einige Kaufmannskasten erheben den Anspruch, râjputischen Ursprungs zu sein²¹.

Die ganz überwiegende Mehrzahl der Jainas gehört in der Gegenwart wie schon seit Jahrhunderten dem Stande der Kaufleute, der Baniyâs an. Kaufmannskasten gibt es in großer Zahl. Von ihrem Heimatsorte aus haben sich manche von diesen in Verfolgung ihrer Handelstätigkeit über große Teile Indiens verbreitet. Zu den vornehmsten Kaufmannskasten West-Indiens gehören die Shrîmâlîs²², Porvâls²³ und Osvâls, die von dem Solanki-Klan der Agnikula-Râjputen abzustammen behaupten und deshalb vielleicht eine starke Beimischung skythischen Blutes aufweisen²⁴. Shrîmâlîs und Porvâls scheinen ursprünglich eine Gemeinschaft gebildet zu haben, nach ihrer Kastenlegende stammen sie aus der jetzt in Trümmern liegenden Stadt Shrîmâl oder Bhînmâl in Marvâr. Hier soll sie die Göttin Mahâlakshmi, die sie noch jetzt als ihre Stammesgottheit verehren, aus ihrem Zeh oder aus einer Blumengirlande geschaffen haben²⁵. Die Osvâls sind aus den Shrîmâlîs hervorgegangen, wie die folgende Legende berichtet. Der Shrîmâl-König Desal erlaubte nur Millionären das

Wohnen innerhalb der Mauern seiner Stadt. Einige Unzufriedene verließen deshalb unter Führung von Desals Sohn Jayacandra das Stadtgebiet und ließen sich in einem anderen Orte nieder, den sie Osa nannten. Die Bewohner, zumeist Rājputs, waren ursprünglich Shiva-Verehrer. Der Jaina-Mönch Ratnasūri bekehrte Jayacandra und seine Untertanen zum Jaina-Glauben; dies geschah angeblich im August 166 n. Chr. Andere Legenden verlegen den Ursprung der Shrimāls und Osvāls in die Zeit des Heiligen Prabhava (gest. angeblich 397 v. Chr.)²⁶.

Eine andere Kaufmannskaste ist die der Agarvāls. Diese sollen entweder aus Agar bei Ujjain herkommen oder Nachkommen eines Königs Agrasena sein, der in Sirhind herrschte und dessen Hauptstadt Agraha (im Fatehbad Tahsil, Distr. Hissar, Panjāb) war²⁷.

Andere Kasten dieser Art sind die Khandarvāls und Bahirvāls, die Ummads, deren Hauptsitz Sāgvāda bei Dungarpur (Rājputāna) ist, u. a. Diese Kasten zerfallen zumeist wieder in Unterkasten, so in „Visās“ und „Dasās“; die Entstehung dieser beiden Abteilungen wird verschieden erklärt²⁸, nach Sir A. Baines²⁹ sollen die letzteren einen höheren Prozentsatz von niederem Blut aufzuweisen haben, als die ersteren. Bei einigen von diesen Kasten geht die Teilung noch weiter, so werden bei den Shrimāls in Gujarāt neben Visās und Dasās noch Lādvās unterschieden, welche als die niedrigst stehende Gruppe angesehen werden. Die Visā Shrimāls zerfallen dann weiter noch in 7, die Dasā Shrimāls in 3 Untergruppen. Visās und Dasās können wohl miteinander essen, aber nicht untereinander heiraten.

Sehr bemerkenswert ist der Umstand, daß nicht alle Mitglieder der Kasten der Shrimāls usw. Jainas sind. Bei den Shrimāls in Gujarāt z. B. sind die Visās alle Jainas, von den Dasās ist ein Teil dem Jaina-Glauben, ein Teil dem Vishnuismus zugetan³⁰. Einen charakteristischen Beleg für die in Indien anzutreffende Erscheinung, daß Kastenschränken stärker sind als religiöse, liefert die Tatsache, daß Dasā Shrimāl Shrāvakas (Jainas) wohl mit Dasā Shrimāl Mesharis (Vaishnavas) Eheverbindungen eingehen und umgekehrt, daß aber eine Heirat

zwischen Dasâ Shrîmâl Shrâvaks und Visâ Shrîmâl Shrâvaks ausgeschlossen ist.

Von Kaufmannskasten seien weiterhin genannt: die Svahitvâls in Mahârâshtra, Nevads (Haidarâbâd), Kambojas (in Telina bis nördlich nach Benares und Nâgpur³¹).

Als Großkaufleute und Bankiers haben die Jaina-baniyâs im Geschäftsleben besonders von Gujarât eine so bedeutsame Stellung eingenommen, daß ihnen von den Kaufleuten anderer Konfessionen in der Handelsgilde der Vorrang eingeräumt wurde. Die Vaishnava-Kaufleute von Ahmedâbâd leisteten deshalb früher Zahlungen zugunsten der Pânjrâpols (S. 335) der Jainas und schlossen an Jaina-Feiertagen ihre Läden — ein Brauch, der in letzter Zeit aber in Abnahme gekommen ist. Das große Ansehen, dessen sich die Inhaber der großen Jaina-Firmen erfreuten, dokumentiert sich deutlich darin, daß die erblichen Vorsitzenden des Rats der Handelsgilde aus ihrer Mitte genommen wurden. In Ahmedâbâd z. B. ist der Inhaber der einflußreichen Ehrenstellung des „Nagar Sheth“, der „Stadtkaufmann“, seit vielen Generationen ein Jaina. Die aus der Würde eines „Nagar Sheth“ fließenden Rechte und Pflichten sind sehr mannigfach. Wenn z. B. Dürre herrscht, so hat er feierlich für die Stadt Buße zu tun, indem er diese umwandelt und Milch ausschüttet, um Indra zu versöhnen. Manche Nagar Shets haben sich um ihre Heimatstadt große Verdienste erworben. So rettete Kushalcand Lakshmîcand 1725 die Stadt Ahmedâbâd vor der Plünderung durch die Marâthen. Aus Dankbarkeit erkannten ihm alle Gilden das Recht zu, $\frac{1}{4}$ v. H. des Wertes all der Waren für sich zu erheben, die in dem städtischen Stapelplatz gewogen worden waren. Indische Fürsten ließen ihm und seinen Nachkommen eine Reihe von Auszeichnungen zuteil werden, so das Recht, auf einem Staatsstuhl zu sitzen, einen Baldachin zu benutzen, sich Fackeln voraustragen zu lassen u. a.³².

Angehörige der besprochenen Kaste, welche man wohl als die Aristokratie unter den Jainas ansehen darf, betätigen sich nicht nur als Kaufleute, sondern auch als Juristen und Verwaltungsbeamte. Handelsgeschäfte betreiben andererseits auch Jainas, welche den nicht

„wiedergeborenen“ Ständen angehören, so Caturthas (Shûdras) und Pancamas.

Der kaufmännische Beruf wird von den meisten Jainas wahrgenommen, weil er derjenige ist, bei welchem sie am wenigsten mit ihrem Prinzip der „Ahinsâ“, des Nichtverletzens von Lebewesen, in Konflikt kommen können. Es gibt aber auch Jainas, welche ihren Lebensunterhalt durch eine Tätigkeit erwerben, bei der sie es nicht verhindern können, daß allerlei Tiere von ihnen getötet werden, wie dies z. B. unbeabsichtigt beim Pflügen geschehen muß. Im Distrikt Satâra der Bombay-Präsidentschaft³³, ebenso in Bijâpur³⁴ gibt es zahlreiche Jaina-Landleute, die jede Art der Feldarbeit eigenhändig und mit Hilfe ihrer Frauen betreiben. Auch die Sadas in den Distrikten Bangalor und Tumkur des Fürstentums Maisûr sind Bauern, ja sie waren früher sogar des öfteren Soldaten³⁵. Als andere Berufe, die von Jainas ausgeübt werden, seien genannt: Weberei (die Gadiyas in Maisûr³⁶), Kattundruckerei (Bhâusârs in Baroda³⁷), Schneiderei (die Shimpis im Distr. Ahmedâbâd und in Khândesh³⁸), Goldschmiedekunst (Sonârs in Khândesh³⁹), Kupferschmiedekunst (die Bogârs in Bijâpur und Haidarâbâd, Kasârs in Kolhapur und Bhopâl⁴⁰). In Kolhapur gab es früher auch Jainas, die Barbieri, Wäscher u. a. waren, doch haben die Angehörigen dieser Berufe jetzt aufgehört, Jainas zu sein⁴¹.

Wenn, wie aus dem Gesagten ersichtlich, die Jainas heute noch Personen der verschiedensten Berufszweige und Leute aus allen Ständen der indischen Gesellschaft, von den Brahmanen bis zu den Shûdras (Caturthas) und den Angehörigen der 5. Kaste (Pancamas) hin in ihren Reihen zählen, so erhält die ganze Religion doch vor allem dadurch ihr besonderes Gepräge, daß der größte Teil ihrer Mitglieder Kaufleute sind und seit Jahrhunderten Kaufleute waren. Ihre friedfertige, Kriegen und Unruhen aus religiösem wie geschäftlichem Interesse gleich abholde Gesinnung machte die Jainas von jeher zu staatserhaltenden Bürgern; ihr dank der durch Generationen erworbenen Geschäftstüchtigkeit aufgehäufter Reichtum gab ihnen eine wirtschaftliche Machtstellung, die ihnen auch heute noch, trotz ihrer

zahlenmäßigen Schwäche, einen nicht unbedeutenden Einfluß im politischen und sozialen Leben Indiens sichert.

Die Zahl der Angehörigen des Kaufmannsstandes ist unter den Jainas deshalb besonders groß, weil die Mitglieder von Kasten, deren Beschäftigung nicht mit den Geboten der Jainas harmonierte, sich mit ihrem Übertritt zur Gemeinde Mahāvīras dem Handel zuwandten. Diese Konvertiten werden dadurch aber nicht zu Angehörigen anderer Kasten, sondern behalten ihre frühere Kaste bei. Wenn ein solcher heiraten oder für seine Kinder Eheverbindungen abschließen will, so entnimmt er seine Braut oder die seiner Söhne bzw. den Gatten seiner Tochter stets seiner alten Kaste. Der als Verkäufer von Handschriften bekannte Sheth Bhagvāndās Kevaldās war z. B. seiner Kaste nach ein Bhāusār, d. h. Färber. Seine Vorfahren hatten bei ihrer Bekehrung zum Jainatum ihre bisherige, von Mahāvīra verbotene Beschäftigung aufgegeben und waren Kaufleute geworden. Die Familie hatte aber nach wie vor Konnubium mit den Bhāusārs von Khedā, die nicht Jainas, sondern Vaishnavas sind⁴².

Diese Tatsache beleuchtet aufs klarste die eigenartigen Verhältnisse, die das Kastenwesen in Indien geschaffen hat: die Anhänger der Jaina-Religion sind genötigt, Mitglieder einer anderen Religionsgemeinde zu heiraten, weil der allmächtige Kodex der Kaste es nicht gestattet, daß sie in verwandtschaftliche Beziehungen treten zu Familien, die ihrer eigenen religiösen Überzeugung nahe stehen.

3. Staat und Recht.

Da die Jainas zur Zeit, da ihr Glaube in Blüte stand, zahlreiche Könige und Fürsten zu den Laienanhängern ihrer Kirche zählten und die Lehre der Tīrthankaras in einer Reihe von Reichen den Rang einer Staatsreligion innehatte, haben sie auch über Staat und Recht besondere Anschauungen entwickelt und diese zu einem System ausgebildet. In der Hauptsache decken sich ihre Lehren mit denen der brahmanischen Staatsphilosophen; es erübrigt sich daher, an dieser Stelle die in den Jaina-Nītiśāstras niedergelegten Theorien im einzelnen zu erörtern.

Ich begnüge mich deshalb hier damit, nur kurz die allgemeinen Grundzüge zu skizzieren und das speziell Jainistische hervorzuheben.

Staatskunst und Rechtswesen gehen nach den Jainas auf den 1. Tirthankara, Rishabha, zurück (vgl. S. 266) und wurden von dessen Sohn Bharata weiter übermittelt. Ihrem königlichen Ursprung entspricht es, wenn die politische Philosophie der Jainas die Regierung ohne weiteres mit dem König identifiziert. Wenn der große indische Macchiavell, Kautilya oder Cānakya, den ja die Jainas auch als einen der ihrigen in Anspruch nehmen, in seinem „Arthashāstra“ gelehrt hatte, „der König ist der Staat“⁴³, und ihn damit als das wichtigste und die Zusammenfassung aller 7 Elemente der Herrschaft (König, Minister, Land, Festung, Schatz, Heer (mit seinen 4 Bestandteilen: Elefanten, Rosse, Reiter und Fußvolk) und Bundesgenossen) bezeichnet hatte, so gilt dieser Satz auch für den Jaina-König. Die Machtfülle, die dem Herrscher zugesprochen wird, und die fast göttliche Stellung, die er einnimmt, machen ihn für das Wohl und Wehe des Landes und der Untertanen verantwortlich. Soll er seiner hohen Aufgabe gerecht werden, so muß er die fünf Funktionen erfüllen, die Hemacandra in einem Zitat als die fünf „Opfer“ der Monarchen bezeichnet: Er muß die Bösen strafen, die Guten ehren, den Schatz mehren, ein unparteiischer Richter sein und das Land vor dem Feinde beschützen⁴⁴. Ein Herrscher, der diesem Ideal entspricht, muß alle Tugenden aufweisen; er darf nicht grausam und nicht habgierig sein, soll sich von übermäßigem Sinnengenuß fernhalten und verbotene Laster, wie Würfelspiel und Jagd, meiden.

Soll der König im Staate die Ordnung aufrechterhalten und ihn gegen innere und äußere Feinde verteidigen, so muß er, so sehr er persönlich auch den Pflichten des Jaina-Glaubens nachzukommen suchen mag, doch durchaus Realpolitik treiben. Das spricht Somadeva aufs klarste aus, wenn er sagt:

„Das Lokāyata (der Materialismus) ist das beste Mittel zur Durchführung der Geschäfte dieser Welt. Denn ein König, der die Lehren des Lokāyata studiert hat, bemüht sich, die ‚Dornen‘ des Reiches (d. h. innere und äußere Feinde) auszurotten. . . . Wer nur ganz von

Mitleid erfüllt ist, der vermag nicht einmal den in seinen Händen befindlichen Besitz zu bewahren. . . . Seelenruhe gegenüber Übeltätern ist der Schmuck von Asketen, nicht von Königen. Wehe dem Manne, der es nicht in seiner Macht hat, sowohl Zorn als Freundlichkeit zu zeigen! Der ist tot, auch wenn er noch lebt, der sich nicht gegen die Feinde mutig auflehnt!“⁴⁵

Dieser Theorie entsprechend hat der König mit rücksichtsloser Energie vorzugehen und darf, wenn es das Wohl des Staates erfordert, nicht davor zurückschrecken, auch zu nicht ganz einwandfreien Mitteln zu greifen. Mit kluger Überlegung hat er seinen Nachbarn gegenüber in jedem Einzelfall diejenige von den 6 Methoden der großen Politik anzuwenden, die seinem Interesse entspricht: Frieden, Krieg, Marschbereitschaft, Neutralität, Doppelspiel oder Bündnis. Wenn dem König somit auch die Anwendung gewaltsamer Mittel gestattet wird, obwohl diese im Gegensatz zu dem von den Jainas verkündeten Prinzip der „Ahinsā“, des „Nichtverletzens“ aller Wesen stehen, so wird hierbei doch darauf hingewiesen, daß von der Gewalt nur im Notfall Gebrauch zu machen ist, nachdem alle anderen Möglichkeiten, den Gegner abzuwehren, sich als erfolglos erwiesen. Ist ein Krieg nicht zu umgehen, so soll wenigstens darauf Bedacht genommen werden, daß möglichst wenig Verluste an Menschenleben zu beklagen sind und daß unnötige Grausamkeiten vermieden werden⁴⁶.

Die staatsmännische Klugheit, die jedes Mittel zu nützen weiß, hat auch dem König in seiner inneren Politik zur Seite zu stehen. Alle Gegner seiner Herrschaft — und deren hat ein indischer König viele zu fürchten, da er ja selbst in seinem Harem seines Lebens nicht sicher ist und Mordanschläge von seiten seiner Verwandten und Nachkommen besorgen muß — hat der Monarch, wenn er sie nicht durch Güte für sich gewinnen kann, mit List oder Gewalt unschädlich zu machen. Eine große Rolle spielen im indischen Staatswesen seit jeher die Geheimagenten, welche im Auftrage des Fürsten die Untertanen auszuspionieren und ihn von gegen seine Herrschaft gerichteten Anschlägen in Kenntnis zu setzen haben. In seinen Regierungsmaßnahmen wird der König unterstützt vom Minister, vom Heerführer und von

der Beamtenschaft. Bei der Auswahl derselben ist natürlich größte Vorsicht am Platze, es werden daher bis ins einzelste genau die Eigenschaften aufgeführt, welche die Diener des Staates besitzen müssen, um ihre Pflichten im Interesse ihres Herrn wahrnehmen zu können. Ein Fehler, der bei den indischen Beamten unausrottbar gewesen sein muß, scheint ihre Bestechlichkeit gewesen zu sein. So sagte schon Kautilya:

„Wie es nicht möglich ist, Honig oder Gift, wenn sie auf der Zunge liegen, nicht zu kosten, so ist es für einen königlichen Finanzbeamten nicht möglich, nicht wenigstens etwas von dem Geld des Königs zu kosten. . . . Wie es bei Fischen, die im Wasser leben, nicht möglich ist, zu wissen, ob sie Wasser trinken, so ist es bei königlichen Angestellten nicht möglich, zu wissen, ob sie Geld nehmen“¹¹.

Der König hat seine Herrschaft ererbt, durch Wahl erhalten oder durch sein Schwert erobert; mehrfach ist in der indischen Geschichte auch der Fall eingetreten, daß ein fähiger Minister einen schwächlichen Monarchen auf ein Schattenkönigtum beschränkte und dann als allgewaltiger „Hausmeier“ die Regierung führte und daß er sich selbst schließlich die Krone aneignete oder daß seine Nachfolger ihrer Machtstellung diese letzte legale Sanktion gaben. Von einer eigenartigen Methode, für einen kinderlos verstorbenen Fürsten einen geeigneten Nachfolger ausfindig zu machen, berichten die Jaina-Erzählungen¹². Es werden die 5 königlichen Insignien in der Hauptstadt und in deren Umgebung umhergeführt bzw. getragen, nämlich ein Elefant, ein Roß, ein Wasserkrug mit dem für die Königssalbung nötigen Öl, ein Yakschweif und ein Sonnenschirm. Kommen diese Hoheitszeichen an einem Manne vorbei, der vom Schicksal dazu ausersehen ist, die Nachfolge des verstorbenen Königs anzutreten, so grunzt der Elefant, das Roß wiehert, der Krug begießt den Erkorenen mit dem Salböl, der Yakschweif fächelt ihm Kühlung zu, und der Sonnenschirm stellt sich über ihn. Sobald die Umstehenden erkennen, daß ein Mann so durch die fünf Äußerungen des Schicksalswillens (pancadiṇya) ihnen zum Herrscher bestimmt sei, huldigen sie ihm und machen ihn zum König.

Gleich der Staatslehre stimmt auch das Rechtswesen der Jainas in seinen Hauptpunkten mit dem der Hindus überein. Wie schon im Gesetzbuch des Manu werden 18 Rechtsmaterien unterschieden, nämlich: 1. Eintreiben von Schulden, 2. Vertragsschluß, 3. Schenkungen, 4. Erbschaften, 5. Grenzstreitigkeiten, 6. Entziehung von Lohn, 7. Aufhebung von Kauf und Verkauf, 8. Streitigkeiten zwischen Herren und Dienern, 9. Deposita, 10. Verkauf ohne Eigentumsteht, 11. Verbalinjurien, 12. Vertragsbruch, 13. Sexualdelikte, 14. Werten, 15. Diebstahl, 16. Gewalttätigkeiten, 17. Realinjurien, 18. Ehrerecht. Die einzelnen Rechtssätze entsprechen im allgemeinen denen der brahmanischen Gesetzgeber und sind zum Teil offensichtlich ihnen nachgebildet⁴⁹.

In Einzelheiten zeigen sich jedoch Abweichungen, die sich aus der verschiedenen Einstellung metaphysischen Fragen gegenüber ergeben. So schreiben z. B. die Jainas der Annahme an Sohnesstatt nicht die hohe Bedeutung zu, welche ihr die Hindus vindizieren, weil der Glaube, daß der Sohn durch Darbringung von Totenopfern den Vater vor dem Eingehen in die Hölle bewahren könne, nicht von ihnen geteilt wird. Auch sonst bestehen Verschiedenheiten, so z. B. im Erbrecht. Jaina-Rechtsbücher wie die „Bhadrabâhu-Sanhitâ“ sprechen der Witwe mehr Recht zu, als dies die meisten Hindu-Dharmashâstras tun. So kann die kinderlose Witwe, nach den Lehren der Jainas, frei über ihr vom verstorbenen Gatten ererbtes Eigentum verfügen. Sie kann auch einen Sohn adoptieren, ohne daß sie hierzu der Zustimmung ihres verstorbenen Gemahls, seiner Rechtsnachfolger oder anderer Personen bedarf. Diese Bestimmungen sind noch heute von juristischer Bedeutung, und die Jaina-Rechtsanwälte kämpfen mit Erfolg dafür, daß diese Besonderheiten ihrer Rechtsordnung von den Gerichtshöfen anerkannt werden und auf ihre Glaubensgenossen an Stelle der abweichenden Bestimmungen des Hindu-Rechts Anwendung finden⁵⁰.

Übertretungen der Gesetze werden vom König oder seinen Beamten durch Strafen (Danda) geahndet. Die Erfindung der Strafe soll auf die Kulakaras zurückgehen, auf die Patriarchen, welche in der Zeit vor dem 1. Tirthankara Rishabha lebten. Als nämlich unter den

Zwillingsmenschen des 3. Zeitalters unserer Weltperiode Streitigkeiten entstanden, sahen sich die Kulakaras genötigt, Strafen zu verhängen, um den Frieden herzustellen. Vimalavâhana, der 1. dieser Patriarchen, erfand die Strafe „hâ-kâra“; diese Strafe war leicht, wie die Anwendung der Peitsche beim Pferde, genügte aber, um die Zwillingsmenschen mit Scham zu erfüllen und dadurch auf den Pfad der Tugend zurückzuführen. Auch unter dem 2. Patriarchen erfüllte „hâ-kâra“ noch seinen Zweck, der 3. Kulakara sah sich jedoch schon genötigt, eine schärfere Strafe „mâ-kâra“ einzuführen, die auch noch unter seinem Nachfolger ausreichte. Der 5. Kulakara und die beiden folgenden Patriarchen mußten schon von einer Strafe „dhik-kâra“ Gebrauch machen, die beträchtlich strenger war. (Nach den Digambaras war bei den ersten 5 Kulakaras „hâ-kâra“, bei den folgenden 5 „mâ-kâra“ und bei den letzten 4 „dhik-kâra“ in Gebrauch⁵¹). König Bharata sah sich gezwungen, noch weitere vier Strafen zu verhängen, um der ständig um sich greifenden Schlechtigkeit zu steuern. Diese waren: Verweis, Festbinden an einem gekennzeichneten Platz (Pranger), Gefängnis und Abhauen eines oder mehrerer Glieder. Als 8. Strafe kam zu diesen dann noch Vermögensentziehung u. ä. hinzu.

Dem religiösen Charakter des indischen Rechtes entspricht es, wenn in seinen Gesetzbüchern weltliche Vergehen in der gleichen Weise unter Strafe gestellt werden wie solche gegen die geheiligten Satzungen der sittlichen Weltordnung. Hemacandras „Arhannîti“ enthält deshalb auch einen besonderen Abschnitt, in welchem von den Bußen (Prâyaschitta) gehandelt wird, die denjenigen auferlegt werden sollen, welche sich des gemeinsamen Essens mit Leuten aus unreiner Kaste oder anderer Verstöße gegen die Kastenordnung schuldig machen. Personen, die sich in dieser Weise rituell verunreinigen, haben sich durch Verehrung der Jinas, Bäder, Fasten, Wallfahrten, Veranstaltung von Kastenessen, milde Gaben u. ä. zu entschützen, widrigenfalls sie die Exkommunikation zu gewärtigen haben.

II. Geistlichkeit und Laienschaft.

1. Die Verfassung der Gemeinde.

Jeder Tirthankara stiftete eine Gemeinde (Sangha), die aus vier Tirthas, d. h. Gruppen von Verehrern bestand, nämlich aus : 1. Sâdhus, Mönchen, 2. Sâdhvis, Nonnen, 3. Shrâvakas (eig. Hörer), Laienbrüdern, und 4. Shrâvikâs, Laienschwestern. Die geistliche Leitung des Sangha liegt in der Hand der Mönche, denen alle anderen Gruppen sich unterzuordnen haben. Mönche und Nonnen erhalten ihren Lebensunterhalt durch die frommen Spenden der Laienanhänger und sind dadurch von diesen materiell abhängig. Der Zusammenhalt zwischen Klerus und Laienschaft ist im Jainismus ein sehr enger. Die feste Organisation, die Mahâvira seiner Gemeinde gegeben hatte, sicherte den Laien von jeher einen maßgebenden Einfluß auf das Mönchtum, wodurch das Entstehen einer herrschsüchtigen und sich in alle weltlichen Angelegenheiten einmischenden Pfaffenschicht verhindert und die moralische Qualität der Mönche mit gewissen Einschränkungen auf einer bestimmten Höhe erhalten werden konnte. Das Gewohnheitsrecht der Jaina-Gemeinden in Gujarât und Râjputânâ gewährt den Laien in weitgehendem Maße eine Aufsicht über die Auswahl, die Erziehung und den Wandel der Asketen ; G. Bühler hat die Kirchenverfassung der Jainas in dieser Hinsicht zu der der schottischen Free Kirk in Parallele gestellt⁵². Wie streng an manchen Orten die Laien über den Wandel der Asketen wachen, lehren eine Reihe von Vorkommnissen der jüngsten Zeit. Im Jahre 1913 trat in Arrah ein Jaina-Mönch Jinasena auf, der von den dortigen Laien seinen Lebensunterhalt erbettelte. Einige

Jainas stellten Nachforschungen über sein Vorleben an und ermittelten, daß er in Wahrheit kein richtiger Mönch war, sondern daß ihm seine angebliche geistliche Stellung nur als Vorwand für das Führen eines bequemen Lebens diene. Es sollte deshalb gegen den falschen Muni eingeschritten werden, und dieser konnte sich nur durch schleunige Flucht der Strafe entziehen⁵³. Frau Stevenson lernte in Pâlitânâ einen Sâdhu kennen, der eine Brille mit goldener Einfassung trug. Da den Mönchen jeder Besitz von Metall verboten ist, erklärten die Laien, als sie dies bemerkten, sie könnten ihn wegen der Verletzung der Ordensregel nicht als Asketen ansehen⁵⁴. Ebenso wurde ein Asket aus dem Tapâ-Gaccha, der die Eisenbahn benutzte, anstatt zu Fuß zu wandern, von allen Laien, die ihn dabei betrafen, nicht mehr als dem geistlichen Stande angehörig betrachtet. Als in Râjkot ein Sthânakavâsî Sâdhu einmal seinen Guru gebissen hatte, wurde er sofort exkommuniziert. Die Laien bestellten einen Schneider, ließen dem Ex-Asketen bürgerliche Kleidung anfertigen, geboten ihm, diese anzulegen, kauften ihm eine Fahrkarte nach dem ca. 4/4 Meilen entfernt gelegenen Orte Thân und expedierten ihn fort. Obwohl der ehemalige Sâdhu seine Sünde bereute, gelang es ihm nicht, in Râjkot Vergebung zu finden, sondern er mußte die Stadt verlassen⁵⁵.

Die Aufsicht der Laien erstreckt sich nicht nur auf die gewöhnlichen Mönche, sondern auch auf die Shripûjyas oder Oberen der Orden. Mehrfach ist es vorgekommen, daß die Laien es verhinderten, daß unwürdige Personen den Thron (Gaddi) des geistlichen Lehrers bestiegen, obwohl sie in der vorgeschriebenen Weise gewählt worden waren. Die Pattâvalis (Lehrerlisten) erwähnen Fälle, in denen Shripûjyas wegen schlechten Verhaltens vom Sangha — d. h. vom Exekutiv-Ausschuß der Gemeinde — abgesetzt wurden. Das Eingreifen der Laien beschränkt sich gewöhnlich nur auf die eigene Sekte; Kharataras kümmern sich nur um Kharataras, Mitglieder der Tapâ-Sekte nur um Tapâ-Mönche usw.⁵⁶.

Sehr oft ist die Kontrolle, welche die Laien über den Wandel der Mönche ausüben, nicht so streng oder besteht praktisch nicht. Die Gleichgültigkeit und Unwissenheit der Laien hat es oft verschuldet,

daß die Vorschriften für Asketen von den Yatis nur wenig oder gar nicht beobachtet wurden und daß eine vollkommene Verweltlichung des Klerus eintrat — ein Übel, das sich trotz des reformatorischen Eifers frommer Männer nie mit der Wurzel ausrotten ließ.

Der Einfluß, den pflichtbewußte Mönche auf das religiöse Leben der Laien ausgeübt haben und auch heute noch ausüben, ist sehr bedeutend. Die Geschichte hat uns die Namen einer Reihe hervorragender Seelsorger aufbewahrt, welche die Geschicke weiter Volkskreise und mächtiger Reiche gelenkt und nach den Grundsätzen der Jaina-Religion gestaltet haben. Auch in der Gegenwart machen sich die wohlthätigen Einwirkungen großer Geistlicher auf das ganze Jainatum fühlbar. Dadurch, daß sie den Laien in Not und Anfechtung beistehen, ihnen religiöse Erbauung spenden und ihnen die geistigen Waffen liefern, um ihren Glauben im Kampf gegen andere Religionen zu verteidigen, haben viele Munis wesentlich dazu beigetragen, daß sich das ringsum von Gegnern hartbedrängte Jainatum bis heute behaupten konnte. Die große Verehrung, welche Jainas aller Schichten hervorragenden Sâdhus wie dem jüngst verstorbenen Vijaya Dharma Sûri entgegenbrachten, zeigt deutlich, was eine starke Persönlichkeit zu wirken vermag. Daß kleine Geister auf der anderen Seite durch ihren Fanatismus und ihre jeder Neuerung feindliche Engherzigkeit auf die Laienschaft einen schlechten Einfluß ausüben können, geht aus den Klagen weitblickender Jainas hervor, welche manche Mönche beschuldigen, durch ihren übergroßen Konservatismus fortschrittlichen Gedanken den Weg versperrt und dadurch zum Niedergang des Jaina-Glaubens beigetragen zu haben.

2. Die Laienschaft.

Der fromme Laie ist verpflichtet, die oben S. 202 genannten „kleinen Gelübde“ auf sich zu nehmen. Dadurch wird seine ganze Lebensführung aufs stärkste beeinflußt. Er darf keine Nahrung zu sich nehmen, durch die er sich der Tötung lebender Wesen schuldig machen würde, er darf kein Fleisch und keinen Honig essen, bestimmte

Pflanzen wie Kürbisse, Kartoffeln, Zwiebeln, Knoblauch, Mohrrüben, Rettiche nicht genießen, weil in ihnen mehrere Seelen wohnen, und nur Früchte verzehren, die reif sind. Alkoholische Getränke sind streng verboten, das Wasser, das zum Trinken dient, muß vor der Benutzung durchgeseiht und gekocht werden, damit keine Lebewesen in ihm sind, wenn es getrunken wird. Die Mahlzeiten müssen vor Sonnenuntergang eingenommen werden, weil in der Dunkelheit versehentlich kleine Tiere zusammen mit der Speise verschluckt werden könnten. Auch in der Wahl des Lebensberufes setzt die Religion dem Laien Schranken: verboten sind ihm infolge der mit ihnen verbundenen Verletzung von Lebewesen eine Reihe von Beschäftigungen, wie Kriegshandwerk, Jagd, Fischfang, Ackerbau, die Verfertigung und der Verkauf von Waffen, von Elfenbeinarbeiten, von Dingen, zu denen Knochen und Haare verwendet werden, das Graben von Teichen und Brunnen, das Treiben von Mühlen und Maschinen, der Handel mit Tieren und Sklaven u. a. Die Gebote sind nie ganz beobachtet worden, da wir in der Geschichte ja auch Jaina-Feldherrn begegnen und es noch heute Jaina-Ackerbauer gibt; im allgemeinen aber haben sie dahin gewirkt, daß sich die große Mehrzahl der Jainas dem Handel zuwandten, vornehmlich dem Handel mit Perlen, Tuchen und Getreide, sowie vor allem dem Bankiergewerbe.

Aufgabe der Laien ist es, für den Unterhalt der Asketen und der religiösen Institutionen Sorge zu tragen. Dieser Aufgabe sind sie stets voll gerecht geworden. Die Freigebigkeit und Opferwilligkeit vermögender Jainas hat sich oftmals als wahrhaft großartig erwiesen. Sie haben nicht nur beständig zahllosen Dienern der Religion das Führen ihres weltabgewandten Lebens ermöglicht, sondern auch Gemeindehäuser und Tempel erbaut. Daß Eitelkeit und Ruhmsucht bisweilen einen starken Teil an dem Wohltätigkeitssinn großer Kaufherren hatten, ist menschlich begreiflich; daß Jaina-Lehrer gegen Spenden aus irdischen Motiven ankämpften, ergibt sich aus einer Bemerkung in Mānavijayas „Dharmasangraha“, nach der es achtmal verdienstlicher sein soll, einen zerfallenen Tempel ausbessern zu lassen, als einen neuen zu bauen, weil der, welcher eine Reparatur bezahle, weniger die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenke, als ein Mann,

der ein neues Gebäude errichte⁵⁷. Noch heutzutage werden viele Tempel von freigebigen Spendern erbaut; modern-denkende Jainas meinen allerdings, daß sich hier oft ein irregeleiteter Wohltätigkeits-sinn betätige. Denn oftmals seien später nicht genügend Mittel vorhanden, um den Tempel und den Kult in ihm zu erhalten, und häufig bestehe ein Bedürfnis nach neuen Andachtsstätten nicht, schreibt doch die Jaina-Gazette, daß in einem Orte wie Arrah die Zahl der Kultbilder die der erwachsenen männlichen Jainas übertreffe⁵⁸.

Zu jeder Zeit haben „Dānavīras“ („Helden im Geben“), wie die großen Donatoren von den Jainas genannt werden, auch große Summen für gemeinnützige Zwecke der verschiedensten Art hergegeben. Entsprechend dem universellen Geiste des Jainismus beschränkt sich die Wohltätigkeit der Shrāvakas nicht auf Menschen, sondern richtet sich gleicherweise auch auf Tiere. Bei festlichen Gelegenheiten pflegen Jainas den Fleischern zur Schlachtung bestimmte Tiere abzukaufen und in Freiheit zu setzen. Die eigenartigste Institution des Jaina-Tierschutzes sind aber die Tierhospitäler, die sog. Pānjrāpols.

Die Pānjrāpols nehmen Tiere der verschiedensten Art auf. Das Tierhospital von Ahmedābād enthielt z. B. Anfang 1875: 265 Kühe und Ochsen, 130 Büffel, 5 blinde Kälber, 89¼ Ziegen, 20 Pferde, 7 Katzen, 2 Affen, 27¼ Hühner, 290 Enten, 2000 Tauben, 50 Papageien, 25 Sperlinge, 5 Gabelweihe und 33 andere Vögel. Die Tiere wurden entweder von ihren Besitzern im Asyl eingeliefert oder gekauft. Letzteres geschieht häufig durch Privatpersonen, die ein gutes Werk tun wollen, indem sie das Schlachten von Tieren verhüten. Bei Tiermärkten erscheint auch zuweilen ein Beamter der Pānjrāpols, um nach Maßgabe der vorhandenen Mittel Vierfüßler vor dem Tode zu retten. Die Tiere werden zumeist im Heim gepflegt, für die Rinder stehen Weideplätze zur Verfügung. Tiere, die im Pānjrāpol geboren werden, werden gewöhnlich nicht verkauft, sondern zum Besten des Heims verwendet. Die Kadaver von Tieren, die im Asyl sterben, werden zumeist Dheds überlassen oder verkauft; diese Abdecker tragen sie fort und verscharren sie, nachdem sie ihnen die Häute abgezogen haben.

Fast alle Pānjrāpols, mit Ausnahme der kleinsten, enthalten auch

ein Insektarium (Jivât Khâna). Dieses wird in Ahmedâbâd von einem Beamten ergänzt, der, zumal in der Regenzeit, wenn in Fäulnis übergegangene Stoffe häufig sind, einen Sack durch die Straßen trägt und in diesem Maden und anderes Ungeziefer sammelt. In den für die Insekten bestimmten Raum werden Körner usw. als Nahrungsmittel für die Bewohner hineingelegt. Am Ende jedes Jahres wird ein neuer Raum eröffnet, der alte wird dann für 10—12 Jahre geschlossen. Wenn diese Zeit vorüber, glaubt man, daß alles Leben in ihm abgestorben sei; er wird dann entleert und sein Inhalt als Dünger verkauft⁵⁹.

3. Die Mönche und Nonnen.

Die Mönche und Nonnen sind Personen, welche in der Erkenntnis der Wertlosigkeit irdischen Strebens der Welt entsagt haben, um ein der Kasteiung und der religiösen Meditation geweihtes Leben zu führen. Die Verwirklichung des asketischen Ideals erfordert die verschärfte Durchführung der fünf für die Laien geltenden Gebote sowie die Beobachtung der S. 205 aufgeführten Pflichten, welche die Abwehr und die Tilgung des Karma zur Folge haben. Die Organisation des Asketen­tums ist heute bei den Shvetâmbaras und Digambaras eine verschiedene, es empfiehlt sich daher, beide Konfessionen gesondert zu behandeln. Wir beginnen mit den Shvetâmbaras, weil dieselben (mit Einschluß der Sthânakavâsis) in der Gegenwart weitaus die Majorität haben und weil das über sie vorliegende Quellenmaterial an Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit an erster Stelle steht.

Nach der allseitig theoretisch anerkannten Lehre der Shvetâmbaras dürfen nur solche Männer und Frauen in den geistlichen Stand treten, die über sich selbst verfügen können oder deren Eltern, Verwandte oder Vorgesetzte dies gestatten; sie müssen zudem moralisch würdig sein und die nötigen körperlichen und geistigen Kräfte besitzen, um den Erfordernissen ihres Berufes nachzukommen.

Die folgenden 18 Arten von Männern dürfen nicht in einen Mönchsorden aufgenommen werden: 1. Knaben unter 8 Jahren, 2. Greise (diese sind nur zum Empfang der Weihe des Sanstâra, des

freiwilligen Hungertodes berechtigt), 3. Eunuchen, 4. Impotente, 5. Gelähmte, 6. Kranke, welche den Anstrengungen des Bettelns usw. nicht gewachsen sind, 7. Diebe, 8. vom König und der Justiz Verfolgte, 9. Geisteskranke, 10. Blinde, 11. um Geld gekaufte Sklaven, 12. durch Leidenschaften und Sinnesgenüsse Verdorbene, 13. Toren, welche nicht einmal die Namen der Jinas behalten können, 14. Verschuldete, 15. Leute von niedriger Geburt (Hurensöhne, Angehörige verachteter Handwerkerkasten) oder niedriger Gesinnung (Brahmanennörder), 16. Personen, die bestimmte Verpflichtungen übernommen haben und sich diesen durch ihr Mönchtum entziehen würden, 17. Diener, d. h. Leute, die sich gegen Lieferung von Kleidung und Nahrung in Abhängigkeit von anderen begeben haben, 18. Personen, welche die Erlaubnis ihrer Eltern, Vormünder, Vorgesetzten usw. zum Eintritt in den Orden nicht besitzen⁶⁰.

20 Arten von Frauen dürfen nicht Nonnen werden, nämlich 18 Arten, welche den soeben aufgeführten Arten von Männern entsprechen, sowie 19. Schwangere und 20. Frauen, welche noch Kinder zu säugen haben.

Bemerkenswert ist vor allem das Verbot, Personen aufzunehmen, die mit besonders hervortretenden Gebrechen behaftet sind, denen Hände, Füße oder andere Gliedmaßen fehlen oder die von Geburt mißgestaltet sind, wie Zwerge und Bucklige. Dieselben Regeln gelten für die Inhaber höherer Grade des Mönchtums; wenn also jemand nach seinem Eintritt in den geistlichen Stand eine Hand oder einen Fuß verliert, so kann er nicht Âcârya werden usw. Einäugigen ist die Aufnahme in den Orden erlaubt, die Beförderung zu den höheren Stellungen hingegen verschlossen⁶¹.

Das Asketentum erheischt zwar das Aufgeben alles Besitzes, doch billigen die Shvetâmbaras den Asketen das Tragen einer besonderen Kleidung zu, bestehend in einem weißen (bei den Samvegîs ocker-gelben) Ober- und Untergewand. Die Ausrüstung eines Mönchs besteht weiterhin gewöhnlich in einigen hölzernen (nicht metallenen) Schalen und Töpfen, mit denen er Speise und Trank sammelt, in einem Stück Zeug, durch welches er das Wasser sieht, bevor er trinkt, in einem

Tuche, das er vielfach (bei den Sthânakavâsis beständig) vor dem Munde trägt, um das Verschlucken von Luft-Tieren zu verhindern, in einem Besen oder einer Bürste, mit welchen er die Insekten auf dem Wege vor sich hinwegfegt, um sie nicht zu verletzen, und in einem Wanderstabe. Die Idolverhrer führen außerdem 5 Muscheln oder Sandelstücke, ein Buch oder etwas ähnliches als Symbol für den abwesenden Lehrer bei sich. Der Kopf wird nicht bedeckt; das Haar soll nach der strengen Regel ausgerupft werden, oft tritt heute jedoch das Scheren an die Stelle des schmerzhaften Ausziehens.

Auf alle Bequemlichkeiten muß der Asket verzichten. Er darf weder baden noch sich die Zähne putzen, er muß auf der nackten Erde oder auf einer harten Lagerstatt schlafen, er darf kein Feuer anzünden und sich keine Speise kochen. Seine Nahrung erbettelt er von Jaina-Laien; Nicht-Jainas soll er nicht um Almosen angehen. Der Bettelgang soll nur einmal täglich angetreten werden und hat unter Beobachtung bestimmter Regeln zu erfolgen. So sollen nur Häuser besucht werden, deren Türen offen stehen, und nur Speisen entgegengenommen werden, die der Spender nicht mehr braucht oder erübrigen kann, nicht solche, die für den Bettelnden besonders hergestellt worden sind. Die Spenden bestehen in Reis, Brot, Milchpudding, Süßigkeiten sowie in gekochtem Wasser. Gewöhnlich bettelt nicht jeder Mönch für sich, sondern einer übernimmt diese Arbeit für seine Genossen, damit diese sich ungestört dem Studium oder der Kasteiung widmen können. Die empfangene Speise wird nach dem Upâshraya gebracht und dort geteilt. Andere Gaben als Nahrungsmittel dürfen Asketen nur in begrenztem Umfange annehmen; sie dürfen sich nur ein Kleid, ein Tuch, eine Almosenschale, einen Besen oder ähnliche für ihr asketisches Leben notwendige Dinge geben lassen und müssen diese zu Füßen des Lehrers (bzw. der Oberin) niederlegen; erst wenn ihnen von diesem die Gabe zugesprochen worden ist, dürfen sie sie behalten.

Nach der strengen Lehre Mahâvîras sollen die Asketen nur einen Tag in einem Dorf und nur fünf Tage in einer Stadt verweilen; später wurde dieses Gebot dahin erweitert, daß sie höchstens eine

Woche in einem Dorfe und einen Monat in einer Stadt zubringen dürfen, und manche Texte dehnen den Aufenthalt auf einen bzw. zwei Monate aus. Während der vier Monate der Regenzeit müssen sie jedoch ihr Wanderleben aufgeben und an einem Orte bleiben, um keine lebenden Wesen zu gefährden.

Über die Orte, in welchen Asketen übernachten dürfen, gibt es eine Reihe von Bestimmungen. Eine Vorstellung von den Vorschriften dieser Art, die für Shvetâmbara-Mönche und -Nonnen gelten, mögen die folgenden Stellen aus dem alten Kalpa-Sûtra geben, die ich hier nach W. Schubrings Übersetzung mitteile:

„Sind innerhalb einer Haus-Umfriedigung Körner von Wasser- und Regenreis, Mudga- und Masha-Bohnen, Sesam, Hülsenfrüchten, Weizen, Gerste oder Yavayava verschüttet, verwirrt, vermengt, verstreut, so dürfen die Mönche oder Nonnen dort auch nur vorübergehend nicht wohnen. Wenn sie aber folgendes merken: sie sind nicht verschüttet usw., sondern zu Scheffeln und Haufen geschichtet, an Mauern und Wänden aufgehäuft, mit Asche und Kuhdung verklebt oder zugedeckt, so dürfen die Mönche oder Nonnen dort Sommers und Winters wohnen. . . . Wenn innerhalb einer Haus-Umfriedigung ein Krug mit Reismehlgrütze oder mit einer Fruchtgrütze, ein Krug mit kaltem oder mit warmem reinen Wasser hingesezt ist, die Nacht hindurch ein Licht brennt, eine Fackel leuchtet, so dürfen die Mönche oder Nonnen dort auch nur vorübergehend nicht wohnen. Wenn man weiterhin sich nach einem Hause umsieht, aber keines findet, so darf man dort eine Nacht oder zwei Nächte wohnen, aber nicht länger als diese. Wer dies doch tut, verwirkt eine der eigenmächtigen Überschreitung entsprechende Zurückstellung und Buße.“⁶²

Vorzugsweise wohnen die Mönche und Nonnen in den von den Laien unterhaltenen Upâshrayas, die sowohl als Gemeindehäuser als auch als ständige Asketenherberge dienen.

Das Leben der Mönche und Nonnen ist bis ins einzelkste durch eine Fülle von Vorschriften geregelt, die dazu bestimmt sind, sie vor Unkeuschheit und weltlicher Gesinnung zu bewahren und zu einem enthaltsamen, der Kasteiung und dem Studium geweihten Leben an-

zuhalten. Die Regeln für die Nonnen sind zum Teil strenger als die der Mönche, weil sie schutzloser Versuchungen preisgegeben sind. Alle Vorschriften haben freilich nicht verhindern können, daß der Klerus mit der Zeit entartete. Viele Bestimmungen wurden de facto außer Kraft gesetzt, und die alte Ordnung geriet immer mehr ins Wanken. So kam es denn, daß trotz der großen Zahl von Leuten, welche die Asketenkleidung tragen, nur immer wenige einen Anspruch darauf erheben können, als echte Asketen zu gelten. Diese Wahrheit findet sich in dem folgenden (von den Jainas selbst oft zitierten) Verse ausgesprochen, der dem Cānakya (Kautilya) zugeschrieben wird⁶³:

„Nicht jeglicher Fels einen Edelstein umhegt,
Nicht jeder Elefant eine Perle in sich trägt,
Nicht jeder Asket ist in Wahrheit ein Asket,
Und nicht in jedem Walde ein Sandelbaum steht.“

Daß viele Asketen nicht den Anforderungen entsprechen, welche an sie gestellt werden müßten, erklärt sich oft schon durch die Umstände, welche sie zum Eintritt in die geistliche Laufbahn veranlaßten. Eigentlich sollen nur diejenigen Mönche werden, die der Erlösung zustreben und dem Wirrsal des Sansāra entrinnen wollen. In der Praxis nehmen naturgemäß auch Personen die Weihen, welche sich nicht von so reinen Beweggründen leiten lassen, Leute, die das Mönchtum als eine bequeme Versorgung betrachten, die ihnen die Möglichkeit gibt, verhältnismäßig angenehm ohne große Mühe und Arbeit zu leben. Die Asketenorden rekrutieren sich nun aber nicht nur aus Freiwilligen, da diese nicht ausreichen würden, um das Bedürfnis nach Seelsorgern zu decken. „Man sorgt deshalb für den nötigen Nachwuchs gewöhnlich dadurch, daß die reicheren Gemeindemitglieder Knaben noch im zartesten Alter von ihren Eltern kaufen und den Yatis zur Erziehung übergeben. Mit Vorliebe nimmt man die unehelichen Kinder brahmanischer Witwen, die natürlich billig zu haben sind und bei denen man, da meist auch die Väter der gebildetsten Kaste Indiens angehören, günstige Geistesanlagen voraussetzen darf. Indessen kommt es auch nicht selten vor, daß, besonders zur Zeit von Teue-

rung, Kinder armer Brahmanen oder Vâniàs (Kaufleute) gekauft werden. In einzelnen Fällen sind auch die Yatis selbst tätig und sichern sich Nachfolger, indem sie verlassene Waisen bei sich aufnehmen oder sich Kinder ihrer Glaubensgenossen, an denen sie Gefallen finden, erbetteln.“⁶⁴ Daß Personen, die, ohne selbst je einen inneren Drang nach dem Mönchsleben verspürt zu haben, zu Asketen gemacht wurden, die Vorschriften sehr genau beobachten, kann billig niemand erwarten; es ist daher nicht verwunderlich, daß durch das Umsichgreifen der Übung, Kinder zu Mönchen zu erziehen, ein Verfall des alten Asketentums eintreten mußte.

Shvetâmbara-Mönche dieser Art sind vielfach die sog. „Gorajis“ (heute auch „Yatis“ genannt). Diese nehmen die mönchischen Pflichten zum Teil so wenig streng, daß sie von manchen Jainas nicht als richtige Asketen betrachtet werden; der Umstand, daß sie sich in hervorragendem Maße aus Leuten aus niederen Kasten und aus unehelichen Söhnen, die in der Jugend gekauft wurden, ersetzen, trägt ebensowenig dazu bei, ihnen soziale Hochschätzung zu sichern, wie die Tatsache, daß sie vielfach wenig gebildet sind und deshalb nur eine geringe Kenntnis der heiligen Schriften besitzen. In der Einhaltung der Vorschriften befolgen sie oft eine sehr laxen Praxis. Sie wandern nicht dauernd umher, sondern bleiben an einem Orte sesshaft, genießen leckere Kost, schlafen in Betten und machen sich gelegentlich des Bruches des Keuschheitsgelübdes schuldig. Unter allen möglichen Vorwänden scheuen sie sich nicht, Geld anzunehmen und bei sich zu führen, indem sie sich heute damit entschuldigen, Mahâvîra habe den Besitz von Münzen, nicht aber von Banknoten verboten. Ihre Oberen führen die Verwaltung von großen Stiftungen, die sie an ihre Schüler weitervererben. Die großen Mittel, über die sie verfügen, ermöglichen ihnen ein pomphaftes Auftreten mit Sänften und Dienern. Da die Gorajis im Besitz von Zaubersprüchen sein sollen, werden sie von manchen Laien gefürchtet, so daß sie ihnen Almosen spenden, obwohl ihr Leben mit der Asketen-Regel nicht im Einklang steht.

Gegen die Verweltlichung des Mönchtums traten wiederholt Reformatoren auf, die sich bemühten, der strengen Ordnung wieder An-

erkennung zu verschaffen. Große Bedeutung gewannen unter den orthodoxen Shvetâmbaras die Bestrebungen von Yashovijaya (17. Jh.). Dieser führte die Neuerung ein, daß seine Anhänger, die Samvegi-Sâdhus, statt weißer ockergelbe Gewandung tragen, um sich von den „unreinen Yatis“ auch äußerlich zu unterscheiden. Die Sâdhus stehen wegen ihrer Sittenstrenge in hohem Ansehen; ihre Zahl soll nach Jacobi heute etwa 250 betragen⁶⁵. Die Sthânakavâsîs, deren Grundtendenz auf Wiederherstellung der Zustände zur Zeit der ältesten Gemeinden gerichtet ist, sehen ebenfalls streng darauf, daß ihre Asketen die Vorschriften der heiligen Schriften genau einhalten.

Die Nonnen (Sâdhvî) der Shvetâmbaras und Sthânakavâsîs tragen eine Tracht von derselben Farbe wie die Mönche. Das Schultertuch wird über den Kopf gelegt, so daß es das Gesicht verdeckt. Die Ausrüstung entspricht der der Asketen; gleich diesen werden ihre Haare ausgerissen oder geschoren. Nonnen wandern stets zu zweien oder dreien und wohnen in besonderen Upâshrayas, die der Leitung von Oberinnen unterstellt sind. Ihre Aufgabe besteht vor allem darin, den Laienfrauen religiöse Belehrung zu erteilen. Im Gegensatz zu den Nonnen anderer Religionsgemeinschaften, z. B. des Buddhismus, haben die Jaina-Sâdhvîs stets einen hohen moralischen Status behauptet und werden deshalb allenthalben in Ehren gehalten.

Bei den Digambaras ist der Klerus anders organisiert. Bei ihnen sollen die Asketen nackt gehen, weil sie nichts, also auch keine Kleidung besitzen dürfen. Diese Übung ist aber unter den heutigen Verhältnissen schwer durchführbar. Es gibt daher gegenwärtig nur vereinzelte Digambara-Asketen, die diese Praxis befolgen; sie leben einsam außerhalb der Städte in den Wäldern, ganz und gar frommer Meditation hingegeben⁶⁶. Frauen, die sich in dieser Weise kasteien, existieren nicht, weil das Nacktgehen derselben Anstoß erregen würde.

Der Brauch, nackt in der Einsamkeit zu leben, ist schon in alter Zeit von den Digambara-Asketen nicht streng durchgeführt worden. Bereits Jinasena (9. Jh. n. Chr.) läßt in seinem Âdi-purâna⁶⁷ Rishabha prophezeien, es werde eine Zeit kommen, in der die Munis zu Gemeinschaften vereint, nicht mehr in den Wäldern leben würden, und

Gunabhadra spricht in seinem „Ātmānushāsana“ von den Asketen, die im bösen Kali-Zeitalter in der Nähe menschlicher Behausungen wohnen würden, wie wilde Tiere, die nachts in die Dörfer eindringen⁶⁸. Im 13. Jh. spricht dann Āshādhara von den Caityavāsi-Digambara-Asketen, die zwar noch nackt gingen wie die Arhats, aber die Gelübde nicht mehr streng hielten, da sie feste Wohnstätten hätten. Zur Zeit der mohammedanischen Herrschaft kam das Nacktgehen der Asketen immer mehr in Abnahme, weil die Muselmänner unbekleidete Munis verfolgten. Vasantakirti, der im 13. Jh. gelebt haben soll, vertrat daher den Standpunkt, die Asketen sollten, solange sie sich in der Öffentlichkeit zeigten, ein Tuch umschlagen. Die Anhänger dieser Praxis, des Vishvapantha (universellen Pfades) bilden heute eine Sekte der Digambaras. Die Asketen leben in Klöstern unter der Leitung von Bhattārakas. Nach G. Bühler sollen die Bhattārakas beim Einnehmen ihrer Mahlzeit ihre Kleidung ablegen und vollkommen nackt dasitzen, während ein Schüler eine Glocke läutet, um alle Fremden vom Hinzutreten abzuhalten⁶⁹.

Gegen die Lehre der Vishvapanthīs erhob sich Protest bei den Anhängern des alten strengen Brauches. Diese sog. „Terāpanthīs“ (Anhänger des Pfades eurer [Seele]), deren Organisation auf Pandit Banārsidās (17. Jh.) zurückgehen soll, bestreiten die Berechtigung dieser Neuerungen, erkennen die Autorität der Bhattārakas nicht an und betrachten nur die im Dschungel wohnenden nackten Munis als wahre Asketen.

Außer den nackten Mönchen gibt es bei den Digambaras auch solche, welche Kleidung tragen; diese gelten jedoch nicht als Voll-Asketen, sondern nur als Laien, welche die höchsten der 11 Pratinā-Stufen erreicht haben. Sie zerfallen in zwei Gruppen, in Kshullakas und Ellakas (Ailaka). Der Kshullaka trägt ein zwischen die Beine gezogenes Tuch (Langotī) und ein etwa drei Ellen langes, eine Elle breites Stück Zeug darüber, der Ellaka begnügt sich mit der Langotī. Eine Almosenschale und ein kleiner Wedel von Pfauenfedern (statt der Bürste) vervollständigen die Ausrüstung beider. Sie wohnen im Walde oder in Klöstern (Matha). Kshullakas und Ellakas dürfen nur einmal am Tage Speise zu sich nehmen und müssen dieselbe in den

Vormittagsstunden (zumeist zwischen 10 und 11) erbetteln. Ein Kshullaka aus den drei oberen Kasten darf nur die Nahrung essen, die er in einem Hause erhalten hat; ein Shûdra hingegen darf bis zu fünf Häusern nacheinander besuchen, hat jedoch seinen Bettelgang sofort aufzugeben, sobald er in einem Hause genügend Speise bekommen hat; er setzt sich dann an dem Orte nieder und verzehrt seine Mahlzeit dort, wo seine tägliche Ration vervollständigt worden war. Die Ellakas folgen denselben Vorschriften, dürfen jedoch täglich nur eine Mahlzeit genießen, die aus einer und derselben Küche stammt⁷⁰.

Als Seelsorger fungieren bei den Digambaras Laien, welche die 7. Pratimâ-Stufe oder eine höhere erreicht haben, also jedenfalls Personen, welche Brahmacarya (Keuschheit) üben. Dieselben tragen rote Gewänder und werden Svâmîs genannt, üben jedoch nicht die Funktionen von Purohitas (Priestern) bei den häuslichen oder in den Tempeln stattfindenden Zeremonien aus.

Eigenartig sind die Verhältnisse in Südindien. Hier soll sich, wenn die folgenden Mitteilungen den Tatsachen entsprechen, ein erblicher Priesterstand herausgebildet haben, aus welchen auch die Asketen hervorgehen. W. Francis macht darüber im „Gazetteer“ des South Arcot District die folgenden Angaben⁷¹: Es gibt drei Priesterklassen. Die zahlreichste von diesen ist die der Arcakas (Vâdyârs). Diese nehmen die Riten in den Tempeln vor. Ein Laie kann kein Arcaka werden, denn diese sind eine Klasse für sich. Laien speisen wohl mit Arcakas, doch findet kein Konnubium unter ihnen statt, die Arcakas haben deshalb große Schwierigkeit, für ihre Söhne passende Bräute zu finden, und bezahlen oft 200 bis 300 Rupien für diese. Ein Arcaka kann zur nächsthöheren Priesterklasse emporsteigen und ein Annam oder Anuvriti (Anuvirati) werden, eine Art Mönch (?), der heiraten darf, aber gewisse besondere Vorschriften in seinem Wandel befolgen muß. Diese Annams können wieder zu den höchsten dieser drei Klassen aufrücken und Nirvânîs oder Munis werden, Mönche, die ein eheloses, weltabgeschiedenes Leben führen. Die Mönche scheren ihr Haupt und tragen rote Gewänder; sie führen ein Messinggefäß und ein Bündel Pfauenfedern, mit denen sie den Ort, an dem sie sich niedersetzen

wollen, vorher fegen, um keine Insekten zu beschädigen. Alle Jainas begrüßen sie in respektvoller Weise durch „Namaskâra“; sie werden auf Kosten der Gemeinde unterhalten. . . . An der Spitze der Jainas steht ein Hoherpriester (Mahâdhipati), der von den Vertretern der größten Jaina-Dörfer gewählt wird. Derselbe reist, von einem Gefolge von Anhängern umgeben, in einem Palast zwischen den Hauptorten auf Kosten der Gemeinde umher, schlichtet Kastenstreitigkeiten und bestraft und exkommuniziert Leute, die sich etwas zuzulassen kommen ließen. Die Aufsicht, die er über seine Anhänger ausübt, ist sehr streng und steht in scharfem Kontrast zu der schwindenden Autorität vieler Hindu-Gurus.“

Hohepriester dieser Art gibt es an verschiedenen Orten. Der Hohepriester an dem Heiligtum von Karkâla hieß z. B. im Jahre 1907 Lalita Kîrti Bhattâraka Pattâcârya Variya Jiyasvâmigalu. Sein festlicher Ornat bestand in einem rot- und goldgestickten Leibtuch, einem roten und goldenen Turban und einer Bürste aus Pfauenfedern mit goldenem Griff⁷².

Bei den Digambaras gibt es auch Nonnen, wie schon bemerkt wurde, aber keine „luftgekleideten“. Diese Âryâs (Hindi: Arjikâs, in Südindien Aryânganais genannt) sind Jungfrauen oder Witwen oder Frauen, die ihren Gatten verlassen haben. Sie halten die 11 Pratinâs (S. 204) der Laienschwestern ein, raufen sich eigenhändig ihr Haar aus, tragen ein weißes Gewand (Sâri) und Pfauenfedern.

III. Die Sekten.

1. Die Schismen der älteren Zeit.

Die Jainas stellen keine einheitliche Religionsgemeinde dar, sondern zerfallen in eine große Zahl von Sekten. Spaltungen sind seit den ältesten Zeiten bei ihnen an der Tagesordnung gewesen. Die Shvetâmbaras wissen von 8 Schismen (Nihlava) zu berichten⁷³, welche in der Frühgeschichte der Kirche entstanden. Die beiden ersten von diesen fanden schon zu Lebzeiten Mahāvīras statt. Der erste Schismatiker war der eigene Schwiegersohn des Tirthankara, Jamāli. Dieser stellte im Gegensatz zum Meister die Theorie auf, daß ein Wirken erst dann als abgeschlossen gelten könne, wenn es vollendet sei. Er ließ sich von seinem Irrtum nicht abbringen und starb deshalb unerlöst.

Das zweite Schisma ging von dem Mönche Tishyagupta aus. Dieser leugnete die Lehre Mahāvīras, daß die Seele alle Atome des Körpers umfasse, ließ sich aber schließlich von einem frommen Laien von der Irrigkeit seiner Anschauungen überzeugen.

214 Jahre nach Mahāvīras Nirvāna verkündeten die Schüler des Āshādha eine „Ununterscheidbarkeitslehre“, nach welcher Asketen und Götter ohne Unterschied zu behandeln seien. Die Aufstellung dieser Lehre erfolgte im Hinblick auf ein eigenartiges Vorkommnis. Āshādha war in einer Nacht plötzlich gestorben, ohne daß es jemand bemerkt hatte. Als Gott wiedergeboren, ging er sofort in seinen früheren Leichnam ein. Die Schüler erwiesen ihm darauf die üblichen Ehrenbezeugungen, im irrigen Glauben, ihren noch lebenden Lehrer vor

sich zu haben. Als der zum Gott Gewordene dann wieder den Leichnam verließ und die Jünger über ihren Irrtum aufklärte, behaupteten letztere seitdem, man könne nie wissen, ob jemand ein der Askese Beflossener oder ein Gott sei. Da sie von ihrer Ketzerei nicht lassen wollten, wurden sie aus der Gemeinde ausgestoßen. Schließlich wurden sie von König Balabhadra wieder zur rechten Ansicht zurückgeführt.

Sechs Jahre später verbreitete Ashvamisra eine Theorie, welche besagte, daß einmal alle Wesen verschwinden würden. Wegen seines Irrtums exkommuniziert, wurde er später von einem Zollwächter belehrt und leistete Abbitte.

Acht Jahre danach kam Ganga zu der falschen Ansicht, daß zwei einander widersprechende Empfindungen, wie kalt und warm, zu gleicher Zeit möglich seien. Ganga wurde deswegen ausgestoßen, sah aber später seinen Fehler ein und leistete Buße.

Während die letzten Schismen nur geringfügige Punkte betrafen und mit der schließlichen Bekehrung der Häretiker endeten, war das folgende (6.), welches in das Jahr 544 nach dem Nirvâna Mahâvîras verlegt wird, von größerer Bedeutung. Der Mönch Rohagupta vertrat die Ansicht, daß es außer Lebendem (Jîva) und Leblosem (Ajîva) noch eine dritte Seinsklasse „Nojîva“ (eig.: Nichtleben) gäbe. Nach der Meinung der Jainas ist das Vaisheshika-System, die brahmanische Atomistik, aus dieser „Trias-Lehre“ hervorgegangen.

40 Jahre später behauptete Goshtâmâhila, die Seele ginge mit dem Karma-Stoff keine enge Verbindung ein, sondern würde von ihm nur berührt, da sonst ein Ausscheiden desselben und somit eine Erlösung unmöglich sei. Er lehrte auch, ein Entsagungsgelübde dürfe man nicht für einen begrenzten Termin auf sich nehmen, sondern nur auf unbegrenzte Zeit. Seine Anschauungen wurden auf einer Kirchenversammlung verworfen; er selber wurde, da er nicht widerrief, ausgestoßen.

Das 8. große Schisma führte zu der noch heute bestehenden Spaltung der Gemeinde in zwei Konfessionen.

Der legendäre Bericht der Shvetâmbaras über die Entstehung der Digambaras besagt folgendes: In der Stadt Rathavîrapura lebte ein

Krieger Shivabhûti. Dieser hatte sich in den Schlachten des dortigen Königs als tapferer Kämpfe bewährt und war deshalb vom Fürsten ausgezeichnet worden. Hierdurch übermütig geworden, schwärmte er umher und kam erst nach Mitternacht oder später nach Hause. Seine unglückliche Gattin, die ihn nachts immer erwartete, klagte seiner Mutter ihr Leid. Da blieb diese selbst nachts auf, schalt ihn, als er spät nach Hause kam, und hielt die Haustür verschlossen. Auf der Suche nach einer Unterkunft ging er schließlich in das einzige Haus, dessen Türen offenstanden, in ein Kloster, und wurde Mönch. Als er sich dann beim Könige abmeldete, schenkte ihm dieser einen kostbaren Mantel. Der Abt befahl ihm, denselben zurückzugeben; Shiva-bhûti gehorchte ihm jedoch nicht. Da zerriß der Abt den Mantel und machte Sitzteppiche daraus. Hierüber wurde Shivabhûti sehr zornig und erklärte, er wolle fortan wie Mahāvira selbst ohne jede Kleidung umherziehen. Er legte deshalb alle Gewänder ab. Seine Schwester Uttarâ wollte ihm hierin folgen, sehr zum Ärger der Stadthetären, die sich dadurch in ihrem Geschäft benachteiligt fühlten. Shivabhûti verbot das Nacktgehen der Frauen und erklärte, kein Weib könne die Erlösung erreichen. So entstand im Jahre 609 nach Mahāvīras Nirvāna die Botika-Irrlehre, auf der alle Digambara-Sekten fußen⁷⁴.

Ganz anders als die Shvetāmbaras erzählen die Digambaras die Entstehung des großen Schisma. Ihr Bericht knüpft an die Geschichte von der Hungersnot in Magadha (s. S. 38) an. Danach waren die nicht nach Maisûr ausgewanderten, in Bihâr verbliebenen Mönche von der strengen Norm Mahāvīras abgewichen und ließen sich von ihrer laxen Auslegung der Vorschriften durch nichts abbringen. Als Sthûlabhadra sie auf den richtigen Weg zurückzuführen suchte, ermordeten sie ihn. Die abtrünnigen Asketen bildeten fortan eine eigene Sekte, die der Ardhapālikas (vielleicht: Leute, die halbe Lumpen tragen). Mönche dieser Gemeinschaft unterrichteten Candralekhâ, die Tochter des Königs Candrakīrti von Ujjain. Als diese Prinzessin den König Lokapāla von Valabhî heiratete, berief sie Ardhapālikas zu sich in ihre neue Heimat. Ihr Gatte zog ihnen entgegen, um sie zu empfangen. Als er die Mönche „weder nackt, noch bekleidet“ kommen sah, kehrte er ent-

rüstet um. Die Königin sandte den Asketen darauf Kleider, und nun empfing sie der Herrscher huldvoll. Seitdem behielten die Ardha-pālikas die Gewohnheit, Kleider zu tragen, bei und wurden Shvetāmbaras genannt.

Beide Berichte über die Entstehung der beiden Konfessionen sind tendenziös. Jede Partei sucht sich als die alleinige wahre Hüterin der Tradition und die gegnerische Kirche als eine ketzerische Neubildung hinzustellen; eine jede von ihnen will auch die Gründung der feindlichen Gemeinde auf eine nichtige weltliche Veranlassung zurückführen. Über die mutmaßlichen tatsächlichen Ursachen der Spaltung ist oben S. 39 gehandelt worden; daselbst wurde auch einiges über die Unterschiede in der Lehre der beiden Konfessionen gesagt.

2. Die Sekten der späteren Zeit.

Die großen Konfessionen der Shvetāmbaras und Digambaras zerfallen beide in eine Anzahl von Schulen, Orden und Sekten. Die Ursachen, welchen diese ihre Entstehung verdanken, und die Unterschiede, welche zwischen ihnen bestehen, sind sehr verschiedener Art. Nur einige von ihnen sind durch Lehrer ins Leben gerufen worden, welche Anschauungen vertraten, die von den allgemein-anerkannten abwichen; viele entstanden lediglich dadurch, daß die Schüler eines Lehrers oder die Mönche eines Ortes sich zu einer Gruppe zusammenschlossen, die sich anderen gegenüber als eine zusammengehörige Einheit fühlte.

Schon im Kalpasūtra des Bhadrabāhu werden eine Reihe von Ganas „Schulen“, Kulas „Unterabteilungen der Schulen“ und Shākhās „Zweigen“, in welche diese sich spalteten, genannt. Die in Mathurā gefundenen Inschriften geben ebenfalls die Namen zahlreicher Schulen und ihrer Unterabteilungen und bestätigen dadurch die Angaben des Kalpasūtra. Aus Inschriften und literarischen Quellen ergibt sich, daß diese Verhältnisse auch für die ganze folgende Zeit bis zur Gegenwart gelten. Durch sorgfältige Zusammenstellung epigraphischer und anderer Nachrichten läßt sich ein Verzeichnis zahlreicher solcher

Gruppen gewinnen ; eine solche Liste wird jedoch kaum je alle Schulen umfassen können, die im Jainatum existiert haben oder existieren, weil manche von ihnen zweifellos so unbedeutend gewesen sind, daß uns ihre Namen nicht erhalten blieben. Die Zahl der Schulen ist, wie die Jainas selbst meinen⁷⁵, eben nicht bestimmbar. Wenn von den Shvetāmbaras gesagt wird, bei ihnen gäbe es 84 Gacchas, so ist dies nicht dahin zu verstehen, daß es tatsächlich gerade 84 gegeben habe, sondern es soll damit wohl nur das Vorhandensein einer großen Zahl von Gacchas zum Ausdruck gebracht werden. (Die Zahl 84 spielt in Indien bei Aufzählungen stets eine große Rolle.) Daß die Angabe der Zahl 84 an sich nicht richtig sein kann, ergibt sich nicht nur aus den Aufzählungen selbst, welche vielfach variieren und in welchen die Namen von einigen anerkannten Schulen fehlen, sondern auch daraus, daß alle diese Gacchas auf die 84 Schüler des Uddyotana Sûri (937 n. Chr.) zurückgehen sollen ; natürlich sind aber auch in späterer Zeit noch Gacchas entstanden, weshalb auch Nahar und Ghosh⁷⁶ in ihrer Liste deren weit über hundert aufführen.

Die Zahl der heute existierenden Gacchas ist gering. Die wichtigsten Gacchas der bilderverehrenden Shvetāmbaras sind Tapâ, Kharatara, Pâyacanda und Ancala. Bei ihnen gibt es reformierte (gelbe) und nichtreformierte (weiße) Mönche (Sâdhus und Yatis, s. S. 342) ; die Zahl der letzteren ist beträchtlich größer als die der ersteren, die Yatis machen eben das eigentliche Gros eines Ordens aus, während die Sâdhus nur eine Minderheit von Reformern darstellen.

Die Organisation eines Gaccha hat H. Jacobi nach den Mitteilungen des Pannyâsa Gulab Vijaya in Ahmedâbâd folgendermaßen beschrieben⁷⁷ :

„An der Spitze des Gaccha steht ein Großmeister, der Bhattâraka (oder wie er seit Ende des 16. Jahrhunderts auch genannt wird : der Shripûjya), dem alle Mönche (Yatis) gehorchen sollen. Er bestimmt, wo die Mönche während der Regenzeit wohnen sollen, und kann allein die Exkommunikation verhängen. Der Orden besteht aus einer Anzahl Gruppen von Mönchen, die sich um einen Meister, Acârya, bilden. Unter diesem steht der Lehrer, Upâdhyâya (Vâcaka, Pâthaka), der die

Texte überliefert; unter diesem der Pannyâsa, der über das Ritual, soweit die Mönche in Betracht kommen, die Aufsicht zu führen hat. Niedriger als der Pannyâsa ist der Gani, der bis zur Bhagavatî inkl. studiert hat und die äußere Askese beobachtet. Alle übrigen Yatis werden Munis genannt; diejenigen von ihnen, welche bis zum Mahā-nishîtha studiert haben, dürfen den Laien asketische Übungen auferlegen.“

Ein Asket, der Mitglied eines bestimmten Gaccha geworden ist, darf unter gewissen Umständen in einen anderen übertreten. In diesem Fall hat er eine besondere Formel zu sprechen, in welcher ausdrücklich gesagt wird, daß ihn keine Aussicht auf irgendeinen Vorteil dazu bestimme, um seine Zulassung in den neuen Gaccha nachzusuchen⁷⁸.

Im Rahmen des vorliegenden Buches erscheint es nicht als notwendig, ein Verzeichnis aller bekannten Schulen und Sekten zu geben⁷⁹; ich begnüge mich daher hier damit, nur die wichtigsten von ihnen anzuführen, über welche sich nähere Angaben machen lassen. Leider ist das ganze zur Verfügung stehende Material⁸⁰ nur wenig ergiebig, es ließen sich daher zumeist nur knappe und oft wohl auch ungenaue Angaben machen, für deren Richtigkeit ich die Verantwortung meinen Gewährsmännern überlassen muß.

a. Shvetāmbaras.

α) Bilderverehrer.

1. Upakesha-Gaccha führt seinen Ursprung auf Pārshvanātha zurück; einer von dessen Nachfolgern in der Führung der Gemeinde war Keshi (s. S. 11), der sich den Reformen Mahāvīras anschloß. Die Laienanhänger sind Osvāls.

2. Kharatara-Gaccha zweigte sich nach einer Version in der Zeit nach Uddyotana Sūri (bis 937 n. Chr.) ab. Das erste Oberhaupt des Gaccha war dann Vardhamāna Sūri (bis 1031). Dessen Schüler Jineshvara, der 1022 von ihm zum Meister (Ācārya) eingesetzt worden war, erhielt den Ehrentitel „Kharatara“ („sehr scharf“), weil

er im Redekampfe mit Sûrâcârya, dem Führer der Caityavâsis, bei einer Disputation am Hofe des Königs Durlabha von Anahilavâda in Gujarât (1023 n. Chr.) Sieger geblieben war. Sein Ehrenname soll dann auf den Gaccha übergegangen sein. Nach einer anderen Überlieferung soll der Begründer des Gaccha Jinadatta Sûri (1147 n. Chr.) gewesen sein. Mitglieder dieses Gaccha leben hauptsächlich in Râjputânâ und Bengalen; in der Präsidentschaft Bombay sind sie nur in geringer Zahl vertreten. Die Zahl der Sâdhus wird auf 50—75, die der Sâdhvîs auf 300 geschätzt. Zahlreich sind die Yatis, deren Shrîpûjyas bei den Anhängern dieses Gaccha in hohem Ansehn stehen.

3. Tapâ-Gaccha zweigte sich nach Uddyotana Sûri (bis 937 n. Chr.) ab. Da Uddyotana seinen Schüler Sarvadeva unter einem Feigenbaum (Vata) zum Sûri gemacht hatte, hieß die Schule zuerst Vata-Gaccha. Ein Nachfolger Sarvadevas war Jagaccandra (gest. 1228 n. Chr.). Ein König sah diesen nach alter Sitte Kasteiung (Tapas) üben und legte deshalb der Schule den Namen Tapâ-Gaccha bei. Der Tapâ-Gaccha ist heute die bedeutendste unter den Shvetâmbara-Sekten. Seine Anhänger leben in der Präsidentschaft Bombay, im Panjâb, in Râjputânâ und in Madrâs. Ihm gehören zurzeit 400 Sâdhus und 1200 Sâdhvîs an, die unter 13 Âcâryas stehen. Sehr groß ist ferner die Zahl der Yatis, die Shrîpûjyas gehorchen. Im ganzen sollen 12 „Gaddis“ (Throne, d. h. Sitze) der letzteren gezählt werden; der oberste Shrîpûjya soll im Fürstentum Jaipur leben.

4. Pârshvacandra (Pâshacandra)-Gaccha ist eine Abzweigung des Tapâ-Gaccha. Der dem letzteren angehörige Lehrer Pârshvacandra (geb. 1480 in Hamîrpur, gest. 1555) trennte sich 1515 von diesem, weil er eine neue Lehre über das Tun aufstellte und eine Reihe von Schriften (Niryuktis, Bhâshyas, Cûrnis, Chedagranthas) nicht als autoritativ anerkannte. Die Sekte hat heutzutage noch Anhänger im Distrikt Ahmedâbâd. Es sollen ihr 8—10 Sâdhus und 20—25 Sâdhvîs angehören, dazu noch eine größere Zahl von Yatis, deren Shrîpûjya in Bikaner seinen Sitz hat.

5. Paurnamîyaka-Gaccha wurde 1102 n. Chr. von Candraprabha gegründet, der über das Ritual abweichende Lehren aufgestellt

hatte und das Mahânishitha-Sûtra nicht als kanonisch anerkannte. Die Sekte wurde auf Betreiben Hemacandras von König Kumârapâla aus seinem Reiche vertrieben. Als die beiden Gegner gestorben waren, kam der Purnamîyaka Sumatisinha nach Anahilvâda und erweckte die Schule zu neuem Leben; sie hieß dann Sârdha- (= Halb-) oder Sâdhupurnamîyaka (1180 n. Chr.). Purnamîyakas und Sârdhapurnamîyakas scheint es heute nicht mehr zu geben.

6. *Ancala-Gaccha* (auch *Vidhi-paksha* genannt) führt seine Lehrerreihe bis auf Uddyotana zurück; sein Begründer war der Upâdhyâya Narasinha, später Âryarakshita Sûri genannt (1157 n. Chr.). Nach der Tradition war dieser vorher ein Purnamîyaka gewesen. An der Entstehung des Gaccha soll die blinde Shrâvikâ Natî bedeutenden Anteil gehabt haben.

Der Name der Sekte ist von dem Brauch abgeleitet, daß bei ihr der Saum (*Ancala*) des Gewandes die Stelle des Mundtuches vertreten kann. Der Sekte gehören heute 10—15 Sâdhus und 30—40 Sâdhvîs an. Die Sâdhus haben zurzeit keinen Âcârya, doch haben die Yatis einen Shripûjya. Shripûjyas stehen beim *Ancala-Gaccha* hoch in Ansehen.

7. *Âgamika-Gaccha*, gegründet 1193 von Shilaguna und Devabhadra, die zuerst Purnamîyakas, dann Âncalîkas gewesen waren. Sie brachten den Kshetradevatâs keine Verehrung dar. Aus dieser Schule ging 1507 die von Katuka begründete der Katukas hervor, die auch Munyaris (Asketenfeinde) genannt werden, weil die Sekte nur aus Laien bestehen soll.

β) *Bilderfeinde.*

1. *Lumpâka* (*Lonkâ-*) *Gaccha*, gegründet 1451 von Lonkâ Shâ, der gegen die Bilderverehrung auftrat. (Weiteres s. S. 69.)

2. Die *Veshadharas*, die aus den *Lumpâkas* hervorgegangen sind, führen ihren Namen von ihrer eigenartigen Tracht (*Vesha*). Sie wurden von den aus der Gegend von Sirohî stammenden Bhânaka 1467 (oder 1476) gestiftet. 1511 spaltete sich von ihnen ein Zweig

unter Rûpa ab; die alte Gruppe nannte man Nâgapurîya Veshadharas, die andere Gujarâtî Veshadharas.

3. Die Vandhyas sind eine von Bîja 1513 ins Leben gerufene Sekte von Veshadharas.

4. Die Sthânakavâsîs (im Gemeindehaus, nicht im Tempel wohnenden) oder Bistolas, mit ihrem Spottnamen auch Dhûndiyâs (Sucher) genannt, verdanken der Reform des Lava, Sohnes des Vîra, ihren Ursprung, der 1653 gegen die bei den Anhängern Lonkâs eingerissenen Mißstände auftrat (vgl. S. 70).

5. Die Terâpanthîs sind eine um 1761 von Bhikham in Marvâr gegründete, streng bilderfeindliche Sekte; ihr Name soll von der Zahl der Urheber ihrer Gemeinde (terah = 13) abgeleitet sein. H. Jacobi schreibt über sie²¹:

„Sie suchen den Wandel der Mönche in genaue Übereinstimmung mit den Vorschriften der kanonischen Schriften zu bringen und verlangen unverbrüchliche Befolgung derselben. Ja, mir ist ein Fall mitgeteilt worden, daß Yatis derselben auf der Wanderschaft umkamen, weil sie nicht solches Wasser bekommen konnten, wie es nach ihren Vorschriften den Mönchen zu trinken allein gestattet ist, obschon sonst an Wasser dort kein Mangel war. Sonderbar ist, daß es die Terâpanthîs nicht für eine Pflicht oder auch nur für ein gutes Werk halten, ein in Lebensgefahr befindliches Wesen zu retten; denn man müsse dem Karma seinen Lauf lassen. Das Merkwürdigste in dieser, bisher bei uns noch fast gänzlich unbekannten Sekte ist, daß ein äußerst straffes geistliches Regiment bei ihnen waltet. Das jeweilige Oberhaupt, der Pûjyaji Mahârâj, hat eine dem Jesuitengeneral vergleichbare Stellung: alle Mönche schulden ihm unbedingten Gehorsam und müssen sich täglich durch einen unterschriebenen Revers dazu verpflichten. Die Sekte soll über 70 Mönche und etwa dreimal soviel Nonnen zählen; denn viele Witwen ziehen den geistlichen Stand dem beschwerlichen Lose einer Witwe vor. Sie ist hauptsächlich im Westen Indiens verbreitet; doch finden sich Laien der Terâpanthîs auch in allen großen Handelsstädten bis Calcutta.“

b. Digambaras.

a) *Die großen Schulen.*

Nach der Überlieferung der Digambaras soll der „Mûla-Sangha“ (d. h. die ursprüngliche Gemeinde) von dem großen Lehrer Arhadbali (mit seinem anderen Namen auch Guptigupta oder Vishākha genannt) im Samvatjahre 26 aus praktischen Gründen in 4 Schulen geteilt worden sein, deren Führer vier seiner Schüler wurden. Diese Schulen waren:

1. Nandi-sangha, gestiftet von Māghanandi. Die Schule soll ihren Namen daher haben, daß ihr Begründer während einer Regenzeit unter einem Feigenbaum (Nandi) meditiert hatte.

2. Sena-sangha, gestiftet von Jinasena.

3. Sinha-sangha, gestiftet von Sinha, der die Regenzeit in der Höhle eines Löwen zugebracht haben soll.

4. Deva-sangha, gegründet von Deva, der in einem einer Kurtisane Devadattā gehörigen Dorfe gelebt hatte.

Ein jeder dieser Sanghas zerfällt wieder in mehrere Unterschulen. Die Mönche fügen ihren Namen bestimmte Worte bei, die ihre Zugehörigkeit zu dem betreffenden Sangha kennzeichnen. Diese Titel sind bei 1: Nandi, Candra, Kirti, Bhūshana; bei 2: Rāja, Vira, Bhadra, Sena; bei 3: Sinha, Kumbha, Āshrava, Sāgara; bei 4: Deva, Datta, Nāga, Tunga. Die Asketen führen einen Pfauenwedel und begrüßen sich mit dem Worte „Dharmavridhi“.

Im Gegensatz zu den Schulen des „Mûlasangha“, die sich als allein orthodox betrachten, entstanden einige Sekten, die in einigen Punkten der religiösen Praxis von ihnen abwichen und deshalb als heterodox angesehen werden. Die wichtigsten derselben sollen folgende sein⁸²:

1. Drāvida-sangha (auch Dramila-sangha genannt), gestiftet in Madurā von Vajranandi, einem Schüler des Pūjyapāda, angeblich im Jahre 526 nach Vikrama (583 n. Chr.?). Das Schisma soll durch einen Streit über die Frage, ob man gewisse Pflanzen essen dürfe, entstanden sein; angeblich sollen die Anhänger dieser Schule das Baden in kaltem Wasser zulassen und sich mit Handelsgeschäften abgeben.

2. Yâpanîya-sangha (auch Gopya-sangha genannt), gestiftet von dem ehemaligen Shvetâmbara-Mönch Shrî-kalasha, im Jahre 705 nach Vikrama (?) in der Stadt Kalyâna. Die Mönche begrüßen sich mit dem Worte „Dharmalâbha“, glauben, daß die Frauen die Erlösung erlangen können und daß die Kevalis Speise genießen; sie stimmen also in diesen Punkten mit den Shvetâmbaras überein.

3. Kâshthâ-sangha, nach einer Version in dem Nandîtata genannten Dorfe im Jahre 753 nach Vikrama (?) von Kumârasena, Schüler des Vinayasena begründet; nach einer andern Tradition jedoch bereits 515 nach Vîra von Loha I gestiftet, und zwar auf Grund des folgenden Ereignisses. Loha war in Hisâr bei Agrohâ todkrank geworden und hatte das Bewußtsein verloren. Im Glauben, daß er sterben werde, legten die Laien für ihn das Gelübde der Samlekhanâ ab. Wider Erwarten wurde Loha aber wieder gesund. Als er bettelte, verweigerten ihm die Shrâvakas im Hinblick auf das Samlekhanâ-Gelübde die Almosen. Da ging Loha nach Agrohâ und bekehrte dort durch seine Predigt König Divâkara und 125000 Agravâlas zum Jaina-Glauben. Diese verehrten ihn als Âcârya und gaben ihm seinen Lebensunterhalt. Da die Idole, welche er im Kult verwandte, aus Holz waren, wurde seine Gemeinde Kâshthâ(Holz-)Sangha genannt. — Die Mönche begrüßen sich mit dem Worte „Dharmavridhî“ und tragen statt der Pfauenwedel solche aus Kuhhaaren.

4. Mâthura-sangha, gestiftet im Jahre 953 nach Vikrama (?) in Mathurâ durch Râmasena. Die Mönche begrüßen sich mit dem Worte „Dharmavridhî“ und tragen keinerlei Wedel.

Von diesen 4 Sekten scheint heute nur noch der Kâshthâ-sangha zu existieren.

β) Die heutigen Sekten.

Die heutigen Digambara-Jainas zerfallen in eine größere Zahl von Sekten, die sich in nebensächlichen Punkten der Lehre und in einigen wesentlichen Punkten des Rituals voneinander unterscheiden.

Die beiden wichtigsten Digambara-Sekten der Gegenwart sind die der Vishvapanthîs oder Vishapanthîs (Bispanthîs), wie sie heute zu-

meist genannt werden, und Terâpanthîs. Über ihre Entstehung ist bereits auf Seite 72 gesprochen worden. Die Hauptunterschiede zwischen beiden Sekten sind die folgenden: Die Vishapanthîs erkennen Bhattâarakas (S. 350) als geistige Führer an, stellen Bilder von Kshetrapâlas, von Göttern wie Bhairava u. a. in ihren Tempeln auf, bestreichen die Idole mit Safran, schmücken sie mit Blumen, bringen ihnen Süßigkeiten dar, verehren sie des Nachts mit Gaben und schwenken vor ihnen Lichter. Die Terâpanthîs erkennen keine Bhattâarakas an, stellen keine Bilder von Kshetrapâlas im Tempel auf, bringen vor den Idolen keine Blumen und Süßigkeiten dar, salben sie nicht mit Safran, verehren sie nachts nicht mit Gaben und Lichtern, sondern begnügen sich mit der Rezitation des Ârâtrika-patha⁸³. Nach J. L. Jainî verehren die Vishapanthîs in sitzender, die Terâpanthîs in stehender Stellung; die Terâpanthîs sitzen nur, wenn sie die Perlen ihres Rosenkranzes unter leisem Hersagen von Mantras abzählen⁸⁴. Die Terâpanthîs stellen, wie sich aus all diesem ergibt, eine Reformsekte dar, die sich gegen eine Anzahl von Riten richtet, welche ihrer Auffassung nach nicht dem echten Jainatum angehören; mit den Terâpanthîs der Shvetâmbaras haben sie nichts zu tun. Der Gegensatz zwischen Vishapanthîs und Terâpanthîs ist so groß, daß die Anhänger der einen Sekte nicht die Tempel der anderen besuchen.

Die Vishapanthîs sind zahlreich in Mahârâshtra und Gujarât, die Terâpanthîs überwiegen in Râjputânâ, den Vereinigten und den Zentral-Provinzen.

Andere Digambara-Sekten der Gegenwart sind: Die Taranpanthîs oder Samaiyâpanthîs, deren Gemeinde von Taranasvâmi (1448—1515) gestiftet wurde. Sie sind bilderfeindlich, verehren aber die vierzehn Bücher (Grantha) ihres Gründers, indem sie dieselben auf den Altar stellen. Ferner die Gumânpanthîs, die ihren Ursprung von Gumân Râm (Ende des 18. Jh.) nahmen, endlich die Totâpanthîs, über welche nähere Angaben fehlen.

SECHSTER ABSCHNITT.

KULTUS

A. Allgemeiner Teil.

I. VORAUSSETZUNG UND GEGENSTAND DES JAINA-KULTS.

Die Jainas leugnen das Dasein eines persönlichen Gottes, der die Welt geschaffen hat und regiert, sie glauben nicht, daß die Heiligen, welche die Vollendung erlangten, in die Geschieke der Menschen eingreifen können, sie messen den zahllosen Devas, die in den vielen Himmeln thronen, nur begrenzte Lebensdauer und begrenzte Macht bei. Trotzdem besitzt ihre Religion einen ausgebildeten Kultus, ein reiches Ritual und prächtige Tempel. Der Widerspruch, der für den nur mit den abendländischen Religionssystemen Vertrauten hierin zu liegen scheint, löst sich, wenn man die eigenartige geistige Einstellung in Betracht zieht, von der aus die Jainas ihren Kult betrachtet wissen wollen.

Der Zweck aller religiösen Handlungen ist es, die Seele von der ihr anhaftenden Unreinheit, von Karma und Leidenschaft zu befreien und dadurch in ihrem wahren, lauterem, fleckenlosen, seligen Zustand herzustellen. Der Erreichung dieses Zieles dienen alle die vielen Gebote, Gelübde, Kasteiungen, Begehungen und Riten, welche die Tirthankaras den Gläubigen vorschreiben. Gewiß wenden sich viele nur an den einzelnen, sind nur für den einzelnen bestimmt und nur von dem einzelnen an sich zu verwirklichen. Die psychologische Erkenntnis, daß das Individuum als Glied einer Gemeinde leichter die Widerstände in sich überwindet, welche Schwäche und Gleichgültigkeit der Durchführung religiöser Observanzen entgegensetzen, veranlaßte die Jainas,

gleich den Bekennern anderer Religionen, ihre religiösen Übungen gemeinsam, systematisch und unter Einhaltung bestimmter Formen vorzunehmen. Erfahrungsgemäß befeuert aber nichts so stark den Eifer der Gläubigen, als das Beispiel eines Großen, dem der einzelne, soweit dies in seinen schwachen Kräften steht, nachstrebt, der allen seinen Bemühungen als ein Vorbild leuchtet, das er später einmal zu erreichen hofft, den er als Meister verehrt und dem er mit der ganzen Glut seines Herzens in Liebe ergeben ist. Das unerreichte, aber erreichbare Ideal des Jaina ist der weltentrückte Vollendete, der Haß und Liebe überwand, der alle Betörung besiegte und dadurch allwissend wurde. Ein solcher Mensch, der nach restloser Vernichtung des Karma das Nirvâna gewann und dem deshalb alle Wesen dienen, ist allein ein wahrer Gott (Deva), weil er den Gesetzen des Daseins nicht mehr unterworfen ist.

Nur der Allwissende, des' Ruhm die Welt durchdrungen,
 Weil er die Leidenschaft und Sünde hat bezwungen,
 Der alles, was da lebt, in Weisheit unterwiesen,
 Der einzig wird als Gott und höchster Herr gepriesen.¹

Ein solcher Weltüberwinder und Heilsverkünder, dem selbst die Himmelskönige mit Ehrfurcht nahen, ist allein würdig, als weltentrücktes Vorbild der Menschheit verehrt zu werden und als Wegweiser zur Erlösung zu dienen. Wer ihn ständig vor Augen hat, wer sich immerwährend in seine unendlichen Tugenden und Vorzüge versenkt, der wird dadurch selbst gefördert und erhoben, der nähert sich dadurch langsam, aber sicher dem Zustande, der jenem eignet, der wird ihm ähnlich und darf hoffen, ihm schließlich gleich zu werden. So wie das Erblicken einer schönen Frau das Gefühl der Liebe, das Sehen eines Freundes die Empfindung der Freundschaft weckt, so werden in dem, der sich in Gedanken mit einem Jina beschäftigt oder sich auf sein Abbild konzentriert, Gefühle der Heiligkeit hervorgerufen, durch die sein Inneres geläutert wird. Durch die andauernde Beschäftigung mit den erhabenen Arhats nimmt sein Geist schließlich deren Eigenschaften an, so wie ein Kristall die Farbe eines in seiner Nähe befindlichen Gegenstandes widerspiegelt.

Die Verehrung der Tirthankaras hat demnach, der Theorie der Jainas zufolge, keinen objektiven Zweck, sondern nur einen subjektiven: die Tirthankaras selber bedürfen keiner Anbetung, weil sie über alles Irdische erhaben sind, und der Gläubige erhält durch sie keine Gnadenerzeugnisse, weil sie in ihrer seligen Vollendung dem Treiben in der Welt keine Aufmerksamkeit schenken; der Jina-Kultus ist aber deshalb segenspendend und heilsnotwendig, weil der, welcher ihn vollzieht, dadurch gebessert und geheiligt wird.

Die hier zugrundeliegende Anschauung, daß der, welcher all sein Denken in einen anderen versenkt, schließlich eine so große Wandlung in seinem Wesen erfährt, daß er jenem ähnlich oder schließlich gleich wird, ist echt indisch; deutlich spricht sie sich in dem vielgebrauchten Vedānta-Gleichnis von dem Wurm aus, der dadurch, daß er beständig über die Wespe, die er gesehen, nachsinnt, schließlich selbst zur Wespe wird².

Der erhabene Grundgedanke der Jina-Verehrung ist freilich in dieser seiner Reinheit nicht von allen Jainas bewahrt geblieben. Dem gemeinen Mann genügt es nicht, einen Tirthankara zu verehren und um Erleuchtung zu bitten, wenn er sich letzten Endes sagen muß, daß der ganze ihm geweihte Dienst nur eine propädeutische Fiktion ist, die den Verehrenden fördern soll. Er will selber mit dem weltenfernen, seligen Heiligen reden wie zu einem Könige, er will ihm sein Herz ausschütten, seine Leiden bekennen und erhofft von seiner Gnade Hilfe auch in den kleinen und großen Nöten des Lebens. Im volkstümlichen Jaina-Glauben hat die den Arhats dargebrachte Verehrung deshalb oft die Formen des hinduistischen Götterkults angenommen; der Fromme spendet dem Tirthankara Blumen und andere Weihgaben und erwartet von ihm dafür eine entsprechende Gegenleistung. Die rechtgläubigen Jainas verurteilen jedoch einen solchen „do ut des“-Kult als Ausfluß des Irrglaubens und bekämpfen ihn.

Verehrt werden alle Tirthankaras, die in den verschiedenen Teilen der Welt erschienen sind, erscheinen oder erscheinen werden. In erster Linie sind es aber selbstverständlich die 24 Tirthankaras, die in unserer Weltperiode in Bharatavarsha auftraten, die sich eines be-

sonderen Kultus erfreuen; nach der Zahl der ihnen geweihten Hymnen und Heiligtümer sind unter ihnen Ādinātha (Rishabha) der 1., Shāntinātha der 16. sowie die drei letzten Neminātha, Pârshvanātha und Mahāvîra die beliebtesten. Von den Tîrthankaras anderer Weltteile genießt vor allem Sîmandhara, der gegenwärtig in Mahāvîdeha lebt, eine besondere Verehrung.

Die Tîrthankaras sind die hervorragendsten unter den 5 „Parameshthîs“ oder Oberhäuptern des Jainismus. Neben ihnen stehen die 4 anderen: die Siddhas oder Vollendeten, die Ācârvas oder Meister, die Upādhyâyas oder Lehrer und die Munis oder Asketen. Auch diesen wird im Kult die gebührende Ehrerbietung erwiesen, wenngleich ihr Dienst infolge des unpersönlichen Charakters, den die Verehrung einer Gruppe mit sich bringt, nicht so hervortritt. Von einzelnen Personen, die zu dieser Gruppe gehören, sind bemerkenswert Bâhubali oder Gommata, der Sohn Rishabhas, von dessen Erlösung S. 268 gesprochen wurde, ferner die Ganadharas, d. h. Schüler der Tîrthankaras, vor allem Gautama. Dazu kommen noch eine Reihe von Heiligen der späteren Zeit, die durch ihre Frömmigkeit dieser Auszeichnung teilhaftig wurden. Auch heilige Frauen gehören zu diesen Kategorien, wie die Mütter der Tîrthankaras und die hervorragenden Nonnen der Legende, die (nach der Anschauung der Shvetāmbaras) die Erlösung erlangten.

Alle die bisher besprochenen Gestalten, denen der Jaina-Glaube einen Kultus weihet, sind selige Wesenheiten, die über das Treiben im Sansâra erhaben sind. Außer und neben diesen verehren die Jainas noch andere überirdische Personen, die zwar nicht denselben Grad der Vollkommenheit besitzen wie diese, dafür aber dem irdischen Leben größeres Verständnis entgegenbringen. In erster Linie sind unter ihnen die himmlischen Begleiter der Tîrthankaras zu nennen, ein Yaksha (Geist) und eine Shâsanadevatâ (Göttin der Lehre), die jedem Jina zur Seite stehen und, als sie auf Erden wandelten, ihrer Befehle gewärtig waren. Die Namen der Yakshas und Shâsanadevatâs der 24 Tîrthankaras der gegenwärtigen Weltperiode sind bei den Shvetāmbaras und Digambaras teilweise verschieden. Sie lauten (die Zahl

links entspricht der des Tirthankara, zu dem diese Gottheiten gehören, also 1. Rishabha, 2. Ajita usw., vgl. oben S. 261)³:

Yaksha		Shāsana-devatā	
<i>Shvetāmbara</i>	<i>Digambara</i>	<i>Shvetāmbara</i>	<i>Digambara</i>
1.	Gomukha		Cakreshvari
2.	Mahāyaksha	Ajitabalā	Rohini
3.	Trimukha	Duritāri	Prajnapti
4.	Yaksheshvara	Kālikā	Vajrashrinkhalā
5.	Tumbura	Mahākālī	Purushadattā
6.	Kusuma	Acyutā (Shyāmā)	Manovegā (Manogupti)
7. Mātanga	Varanandī	Shāntā	Kālī
8. Vijaya	Shyāma	Bhrikuti	Jvālamālīnī
9.	Ajita	Sutārakā	Ajitā (Mahākālī)
10.	Brahmā	Ashokā	Mānavī
11.	Manuja oder Īshvara	Shrivatsā (Mānavī)	Gaurī
12.	(Sura-) Kumāra	Candā	Gāndhārī
13.	Shanmukha	Vijayā (Viditā)	Vairoti
14.	Pātāla	Ankushā	Anantamatī
15.	Kinnara	Pannagā (Kandarpā)	Mānasī
16. Garuda	Kimpurusha	Nirvānī	Mahāmānasī
17.	Gandharva	Balā	Vijayā
18. Yakshendra	Kendra	Dhārīnī	Ajitā
19.	Kubera	Dharanapriyā	Aparājitā
20.	Varuna	Naradattā	Bahurūpinī
21.	Bhrikuti	Gāndhārī	Cāmundī
22. Gomedha	Sarvāhna	Ambikā	Kūshmāndinī
23. Dharanendra (Pārshvayaksha)			Padmāvatī
24.	Mātanga		Siddhāyikā

Die Yakshas und Shāsana-devatās werden oft neben dem Tirthankara, zu dem sie gehören, dargestellt. Sie haben das Aussehen von brahmanischen Göttergestalten. Einige von ihnen (wie Brahmā, Kumāra, Kubera, Varuna, Kālī, Gaurī) haben ja auch den Namen mit diesen gemein.

Als speziell jainistische Gottheiten sind ferner zu nennen die 16 „Göttinnen des Wissens“ (Vidyā-devī). Ihre Namen sind bei den Shvetāmbaras (nach Hemacandra⁴):

1. Rohini, 2. Prajnapti, 3. Vajrashrinkhalā, 4. Kulishānkushā, 5. Cakreshvari, 6. Naradattā, 7. Kālī, 8. Mahākālī, 9. Gaurī, 10. Gāndhārī, 11. Sarvāstramahājvālā, 12. Mānavī, 13. Vairotyā, 14. Acchuptā, 15. Mānasī, 16. Mahāmānasikā.

Die Namen von einigen von diesen stimmen mit denen der Shâsana-devatâs überein, besonders denen in der Liste der Digambaras.

Den Jainas eigentümlich ist die Verehrung der Indras, d. h. der Könige der Götter der verschiedenen Himmel. Die Zahl derselben wird bei den Shvetâmbaras mit 64⁵, bei den Digambaras mit 100 angegeben⁶; doch passen diese Zahlen nicht zu den oben S. 241 bei Besprechung der Kosmologie angeführten.

Die heutigen Jainas verehren auch eine Fülle von Göttern des Hindu-Pantheons. Ich lasse hier die Namen der wichtigsten folgen, welche in Handbüchern des Rituals aufgeführt werden.

Als Dikpâlas oder Digadhishas (Beherrscher der Himmelsgegenden) werden in Vardhamânasûris „Âcâradinakara“ (p. 224 b) aufgezählt: Indra, Agni, Yama, Nirriti, Varuna, Vâyû, Kubera, Îshâna, die Nâgas (Schlangengötter), Brahmâ; ein Segensspruch in Sukhalâlji's „Pancapratikramana“ (p. 292) nennt 8 Lokapâlas (Welthüter): Soma, Yama, Varuna, Kubera, Indra, Âditya, Skanda, Vinâyaka (Ganesha). Im „Âcâradinakara“ (p. 223 a) werden verschiedene Götter mit den Mondhäusern in Verbindung gebracht; außer den Namen von schon genannten figurieren hierbei noch: Brihaspati, Pitaras (die Manen), Yoni, Aryamâ, Vishvakarmâ, Mitra, Jala, die Vishvedevas, Vishnu, die Vasus, Ajapâda, Ahirbudhnya, Pûshâ. Zu diesen kommen die Götter der 9 Planeten: Sûrya (Sonne), Candra (Mond), Mangala (Mars), Budha (Merkur), Guru (Jupiter), Shukra (Venus), Shani (Saturn), Râhu und Ketu (auf- und niedersteigender Knoten), sowie die Genien der Tierkreiszeichen und der Mondhäuser (Nakshatra) und schließlich die Schirmherrn von Ländern, Städten und Dörfern (Kshetrapâla; Desha-, Nagara- und Grâmadevatâ).

Von den weiblichen Gottheiten sind in erster Linie die sechs Göttinnen Shrî, Hrî, Buddhi, Dhriti, Kîrti und Lakshmî zu nennen, welche nach der Tradition der Digambaras auf den Inseln auf den sechs großen Bergen des Jambûdvîpa wohnen⁷, ferner Sarasvatî, die Schirmherrin der Gelehrsamkeit, und die zahlreichen „Muttergöttinnen“. Auch jede Kaste und jede Familie hat ihre Schutzgöttin (Jnâtidevî, Kuladevî). Die Familien-Gottheit der Vishâs Ushvas ist z. B. Ushâ-

devī, deren Bild rechts am Eingang von Hathisinghs Tempel in Ahmedâbâd steht⁸.

Schließlich ist auch heiligen Tieren, wie den Schlangengöttern, heiligen Bäumen, wie denjenigen, welche den Tirthankaras heilig sind, heiligen Orten und heiligen Symbolen religiöser Dienst geweiht, auch werden die Tempel, die Bilder, die Bücher zum Gegenstand eines Kults gemacht.

Die Verehrung von hinduistischen Gottheiten — in erster Linie Ganesha, Skanda, Sarasvatī, den Müttern sowie auch Bhairon und Hanumân — hat im heutigen Jainatum einen solchen Umfang angenommen, daß der Kult der Tirthankaras dahinter stark zurücktritt. So berichtet das „Jaina Hostel Magazine“ IV (1923) Nr. 2 p. 60 von Champat Rai Jain aus Delhi, heute einem der eifrigsten Vorkämpfer der Jainalehre: „Obwohl ein Jaina von Geburt, wußte Mr. Champat Rai, gleich so vielen anderen, nichts vom Jainismus, als daß es 24 Götter in ihm gäbe. Die Religion seiner Familie war zweifellos der Jainismus; aber das Familienoberhaupt verehrte fast ausschließlich die Hindu-Gottheit Hanumân, deren Tempel er täglich besuchte, während er den Jaina-Tempel nur dreimal im Jahr, bei festlichen Gelegenheiten, aufsuchte.“ Ähnliche Angaben machen auch die Census-Reports und District-Gazetteers über die Verhältnisse in den verschiedensten Landesteilen. Überall zeigt sich eine starke Hinduisierung des Kultes, gegen welche jetzt von aufgeklärten Jainas mit Eifer angekämpft wird.

Die Verehrung der Gottheiten der verschiedensten Art, mögen diese hinduistischen Ursprungs sein oder nicht, unterscheidet sich von dem Kult der Tirthankaras sehr wesentlich dadurch, daß diese mit den verschiedensten weltlichen Wünschen behelligt werden, wodurch die oben besprochene Theorie des Kults in Fortfall kommt. Vom Standpunkt des strengen Jainatums kann ihr daher nur ein geringer Wert zugeschrieben werden, zumal da alle diese Devas ja nicht unvergängliche, erlöste Wesenheiten sind, sondern nur Seelen, welche für eine große, aber beschränkte Zeit im Besitze einer bedeutenden, wiewohl begrenzten Amtsgewalt sind. Da sich der Kult der Götter nach Form

und Inhalt wenig von demjenigen unterscheidet, mit dem die Hindus ihre Götter umgeben, wird in diesem Buche auf ihn nicht ausführlich eingegangen werden, zumal da er von manchen Jainas als unerlaubt bekämpft wird⁹. Wir können uns daher in der Hauptsache darauf beschränken, vom Kult der Tīrthankaras zu sprechen.

Wie alles Existierende kann auch ein Tīrthankara nach den vier Gesichtspunkten Nāma, Sthāpanā, Dravya, Bhāva (vgl. S. 149) betrachtet werden. Nāma-tīrthankara ist dann das, was als Tīrthankara benannt wird, Sthāpanā-tīrthankara das, was als ein Tīrthankara figürlich dargestellt wird, Dravya-tīrthankara ein Tīrthankara an sich, ohne Rücksicht auf den Zustand, in dem er sich befindet, Bhāva-tīrthankara ein Tīrthankara im Hinblick auf seinen derzeitigen Tīrthankara-Zustand. Dementsprechend lassen sich auch vier Arten der Verehrung eines Tīrthankara unterscheiden. Dadurch, daß der Name eines Tīrthankara ausgesprochen oder gehört wird, erscheint die Gestalt des Propheten vor dem geistigen Auge des Gläubigen, und es werden Gefühle der Ehrfurcht, Heiligkeit usw. in letzterem hervorgerufen. Die Verehrung durch Bilder macht den Tīrthankara sinnlich vorstellbar und bringt das Ideal heiligen Menschentums dem irdischen Herzen näher. Der Kult vom Gesichtspunkt des „Dravya“ (Substanz) aus umfaßt alle Seelen, welche ihrem Wesen nach zu Tīrthankaras prädestiniert sind, gleichgültig, welche Stellung sie jetzt einnehmen. Er entspricht also der dem Kronprinzen als einem späteren Könige dargebrachten Ehrerbietung und richtet sich auf zukünftige Tīrthankaras. Die Verehrung vom Gesichtspunkte des derzeitigen Zustandes (Bhāva) aus ist eine solche, wie sie z. B. Mahāvīra von seinen Zeitgenossen erwiesen wurde, als er auf Erden wandelte.

Ihren praktischen Ausdruck findet die Verehrung der Jinas in der mannigfaltigsten Weise. Die allgemeine Form des Kults ist die sog. Bhāva-pūjā, d. h. das Meditieren über den Tīrthankara und das Lobpreisen desselben durch Hymnen. Während diese Art der Verehrung die einzige ist, die von Asketen vorgenommen wird und von manchen Sekten als die einzig berechnigte angesehen wird, werden bei den Laien der bilderverehrenden Shvetāmbaras und Digambaras noch zwei Arten

unterschieden: Angapûjâ: das Waschen, Salben und Schmücken der Glieder eines Jinabildes, und Agrapûjâ: das Niederlegen von Früchten, Reis, Süßigkeiten, Lampen, Räucherwerk vor dem Idol des Heiligen. Zu diesen drei Arten der Pûjâ treten dann noch andere hinzu, von denen allen später ausführlich die Rede sein wird.

Als die erste und vornehmste Art der Verehrung der Tirthankaras bezeichnen die Jaina-Texte aber die Befolgung der von den Jinas erlassenen Gebote; nur derjenige, der sie einhält, kann hoffen, sein Karma zu verbessern oder zum Schwinden zu bringen. Die Betonung des ethischen Moments und der Notwendigkeit der Erfüllung bestimmter sittlicher Pflichten tritt, wie wir sehen werden, im Jaina-Kult stark hervor, indem derselbe nicht nur die Vornahme bestimmter Riten verlangt, sondern auch Beichte, Gelübde und Askese in den Kreis der sakralen Handlungen einbezieht.

II. AUSDRUCKSFORMEN DER ANDACHT.

1. Gebet, Hymnus, Mantra.

Im Christentum und in anderen Religionen ist das Gebet die einfachste und am häufigsten in Anwendung gebrachte Form der Andacht. In ihm hält der Gläubige Zwiesprache mit dem Gott, dem er seine Verehrung weiht, er preist ihn und erzeigt ihm seine Liebe und Ergebenheit, trägt ihm seine Leiden vor und erhofft von ihm Erlösung und Rettung oder eine gnädige Erfüllung von Wünschen der verschiedensten Art. Im rechtgläubigen Jainatum hat das Gebet hingegen keine Stätte; da der Jaina nicht an einen Tirthankara als an einen weltregierenden Gott glaubt, kann er ihn nicht anrufen und von ihm keine Einwirkung auf sein Leben und auf den Weltlauf erwarten. Aus diesem Grunde kann im Jainismus von einem Gebet strenggenommen nicht die Rede sein, der Jina-Verehrer kann sich vielmehr nur darauf beschränken, die in fleckenloser Reinheit erstrahlenden Arhats in Liedern und Sprüchen zu feiern, und sich bemühen, ihnen

nachzueifern. Wie schon bemerkt wurde, ist dies aber im populären Jainismus vielfach nicht eingehalten worden.

Dem Lobpreis der Heiligen dienen eine Fülle von Liedern und Sprüchen. Die kürzeste Formel, in welcher sich die den Heiligen zu schuldende Ergebenheit ausdrückt, ist der im Prâkrit abgefaßte „Parameshthî-Mantra“, der täglich mehrere Male von jedem Jaina wiederholt wird. Sie lautet:

„Namo Arihantânam, namo Siddhânam, namo Âyariyânam, namo Uvajjhâyânam, namo loe savva-Sâhûnam!“

„Verehrung den Arhats, Verehrung den Vollendeten, Verehrung den Meistern, Verehrung den Lehrern, Verehrung allen Mönchen in der Welt!“

Diese Formel, die sich an die 5 „Parameshthis“, d. h. Oberhäupter des Jainismus richtet, besteht aus 35 Silben. Sie kann in der verschiedensten Weise auf 16, 6, 5, 4, 2 oder 1 Silbe verkürzt werden, nämlich

„Arihanta Siddha Â(y)iriyâ Uvajjhâyâ Sâhû“ = 16 Silben.

„Arihanta Siddhâ“ oder „Arihanta Si Sâ“ oder „Om namo Siddhânam“ = 6 Silben.

„A Si Â U Sâ“ = 5 Silben.

„Arahanta“ oder „A Si Sâhû“ = 4 Silben.

„Siddha“ oder „A Sâ“ oder „Om nhi“ = 2 Silben.

„Om“ = 1 Silbe.

Der zuletztgenannte Mantra, der in der Mystik aller indischen Schulen eine große Rolle spielt, wird von den Jainas als eine Kontraktion der Silben A + A + Â + U + M erklärt. Das erste A bedeutet die Arhats, das zweite A die Asharîras (Körperlosen), d. h. die Siddhas, das Â die Âcâryas oder Meister, das U die Upâdhyâyas oder Lehrer, das M schließlich die Munis (= Sâdhus) oder Asketen. Der Parameshthî-Spruch gilt als der bedeutendste und heilbringendste von allen; dies spricht ein Vers aus, der oft nach ihm rezitiert wird und der in deutscher Übersetzung lautet: „Diese den Fünf geweihte Huldigung vernichtet alle Sünden, unter allen Segenssprüchen ist sie der erste Segensspruch.“

Während der Parameshthî-Mantra allen 5 Gruppen von Oberhäuptern des Jaina-Glaubens zugleich geweiht ist, wenden sich andere Lieder und Sprüche nur an die eine oder andere Gruppe oder an einzelne Mitglieder einer solchen.

Den 24 Tîrthankaras der gegenwärtigen Weltperiode sind eine Reihe von Hymnen in gebundener und ungebundener Rede gewidmet. Einer der berühmtesten, der im Ritual viel Verwendung findet, ist der sog. „Shakra-stava“, der Lobpreis der Indras, nach seinen Anfangsworten auch „Namotthu nam“ genannt. In diesem werden die Arhats mit allen ihren Titeln, als Tîrthankaras, als Jinas, als Buddhas gepriesen und mit einer Fülle von schmückenden Beiworten beehrt, als da sind: „Löwen unter den Menschen, Lotosblumen unter den besten Menschen, Duftelefanten unter den besten Menschen, Kaiser der vier Himmelsrichtungen des besten Gesetzes“ usw. Der mit den Worten „Logassa“ beginnende, in metrischer Form abgefaßte Prâkrit-Hymnus feiert die Tîrthankaras als die großen Welterleuchter und führt ihre Namen der Reihe nach auf. In ausführlicherer Weise haben spätere Dichter in Sanskrit und den neuindischen Sprachen den 24 Propheten gehuldigt, indem sie einen jeden von ihnen in je einer oder in mehreren Strophen behandelten.

In ähnlicher Weise, wenn auch nicht so oft und so überschwänglich, werden auch die anderen Parameshthîs gefeiert, die Siddhas, die Meister, die Sâdhus, ferner die Shrutadevatâ, die Kshetradevatâ, die Yakshas usw. Auch Heiligtümer werden gebührend verherrlicht: das berühmte „Jam kinci-Sûtra“ preist alle Tîrthas und Jina-Bilder im Himmel, in der Unterwelt und in der Menschenwelt, und das „Jâvanti cœâim Sûtra“ alle Caityas in Über-, Unter- und Tierwelt. Auch der Jaina-Lehre selbst sind Hymnen und Sprüche gewidmet. So lautet eine viel verwendete Strophe:

„Glückverheißende Segensspenderin,
Wurzel der Tugenden, die ich verehere,
Reinsten Glaubens Vollenderin,
Siegreich blühe die Jaina-Lehre.“¹⁰

Schließlich gibt es auch noch Verse, welche der ganzen Welt Segen spenden. Ein solcher heißt:

„Heil und Segen sei der Welt gegeben,
Möge jeder nach dem Höchsten streben,
Jeder Fehler, jeder Mangel schwinden
Und die Menschheit Glück und Frieden finden.“¹¹

Eine Fülle von Formeln in Prosa werden in den Ritualbüchern aufgeführt, die dazu dienen sollen, irdisches und überirdisches Heil herbeizuführen oder böse Einflüsse fernzuhalten.

Im Gegensatz zu den bisher genannten Mantras, deren Worte, mögen sie dem Sanskrit, dem Prâkrit oder anderen Sprachen entstammen, aus sich heraus verständlich sind, bestehen andere aus einer oder aus mehreren Silben, denen keine eigentliche sprachliche Bedeutung innewohnt, denen vielmehr ein nur dem Eingeweihten erschließbarer Sinn zugeschrieben wird. Zu diesen mystischen Silben gehört der bereits erwähnte Laut „Om“, dessen Erklärung oben mitgeteilt wurde. Andere derartige Formeln sind: hrâm, hrîm, hrûm, hrah, yah, kshah, phut, ram, rîm, raum, rah, svâhâ. Derartige Silben finden im Ritual vielfach Verwendung; sie werden nicht nur hergesagt, sondern auch aufgeschrieben; so werden bei einer Shânti-Zeremonie die folgenden Mantras gesprochen und auf die nachstehend genannten Körperteile aufgetragen: auf den Kopf „shrîm“, auf die Stirn „bhrûm“, auf die Brauen „hrîm“, auf die Augen „hrîm“, auf die Nase „aim“, auf die Ohren „hrîm“, auf den Hals „hrîm“, auf das Herz „hrûm“, auf die Arme „khrâm“, auf den Bauch „klîm“, auf den Nabel „hah“, auf das Geschlechtsglied „hvâm“, auf die Beine „yah“, auf die Füße „blûm“.¹²

2. Meditation.

Jeder Jaina soll mindestens einmal täglich meditieren. Gewöhnlich geschieht dies 48 Minuten lang am Morgen, doch bringen manche das Doppelte oder Dreifache dieser Zeit mit frommer Beschauung zu

oder wiederholen diese auch am Nachmittag und am Abend. Zweck der Übung ist es, den Geist von allen irdischen Begierden und Leiden zu isolieren und in einen Zustand gleichmütiger Stille und Heiterkeit zu versetzen. Dieser Akt, der technisch Sâmayika heißt, kann in der Einsamkeit, zu Hause, in einem Upâshraya oder in einem Tempel vorgenommen werden, allein und mit dem Gesicht nach Nordosten gewendet, oder vor einem Guru oder einem Jina-Bild.

An die Stelle der Versenkung kann auch die Lektüre eines heiligen Buches oder das Anhören einer Predigt treten.

Während der Jaina-Laie der Meditation gewöhnlich nur eine kurze Zeit am Tage widmet, hat derjenige, welcher in der geistigen Entwicklung fortschreiten will, um schließlich die Erlösung von den Wiedergeburten zu erlangen, häufig und systematisch sich der Versenkung hinzugeben.

Die Voraussetzung für das Gedeihen der Meditation ist Gleichgültigkeit gegen alles Irdische und eine lautere Gesinnung. Der Meditierende soll von Wohlwollen (Maitrî) zu allen Wesen erfüllt sein, ihnen allen Gutes wünschen; er muß Erbarmen und Mitleid (Kârunya) mit allen Unglücklichen und Bedrängten hegen, an den Tugenden der Heiligen und an allem, was gut ist, freudiges Interesse (Pramoda) nehmen und vollkommene Unparteilichkeit (Mâdhyasthya) auch seinen Gegnern gegenüber bewahren¹³.

Die verschiedenen Arten der Meditation, welche die Jainas unterscheiden, sind bereits oben S. 210 besprochen worden; an dieser Stelle seien noch die praktischen Beispiele von Meditationen angeführt, welche in den Jainatexten gegeben werden¹⁴. Danach lassen sich die folgenden Meditationen unterscheiden:

1. Pindastha-dhyâna: der Meditierende sucht das transzendente Wesen der Seele dadurch zur Vorstellung zu bringen, daß er das Denken der Reihe nach auf bestimmte Bilder, die zu den Elementen in Beziehung stehen, fixiert. Die fünf „Festlegungen“ (Dhâranâ) sind:

a) Pârthivî Dhâranâ: der Meditierende stellt sich die Erde als einen ruhigen, wogenfreien Milchozean vor. In der Mitte von diesem denkt er sich einen tausendblättrigen, goldenen Lotus von der Größe

des Jambûdvîpa. Im Lotus befindet sich eine köstliche Samenkapsel, vergleichbar einem goldenen Berge, und im Zentrum davon ist ein prächtiger Thron von Silber, glänzend wie der Mond in der Herbstnacht. Der Kontemplierende denkt sich dann, er selber sitze auf diesem Thron, völlig ruhig und abgeklärt, frei von Liebe und Haß, und gerüstet, die Karmas niederzuringen.

b) Âgneyî Dhâranâ. Der Meditierende stellt sich einen glänzenden, sechzehnblättrigen Lotus vor, der aus seinem Nabel hervorwächst. Auf den Blättern stehen die 14 Vokale des Devanâgarî-Alphabets (a, â, i, î, u, û, ri, ri, li, lî, e, ai, o, au) und die Laute am und ah, in der Samenkapsel der große Mantra „arham“. Aus dem „r“ des letzteren bricht erst Rauch hervor, dann Funken und schließlich ein brennendes Feuer. Die Flamme wächst dauernd und verbrennt die im Herzen befindliche Lotusblume mit den 8 Blättern, welche die 8 Karmas darstellen. Dann denkt der Meditierende an eine Flamme von der Form eines Dreiecks mit dem Svastika an seiner Spitze. Diese goldglänzende, rauchlose Flamme, die, unverlöschbar wie das Höllenfeuer, sich außerhalb des Körpers befindet, wird vom Winde auf diesen hingetrieben und verbrennt ihn von außen, während das Feuer auf dem Lotus ihn von innen durchglüht. Schließlich sind der Körper und der Lotus ganz von dem Feuer verzehrt worden, und es bleibt nur Asche übrig.

c) Mârutî Dhâranâ. Der Meditierende denkt sich, daß die Asche, die von dem Brande übrig blieb, durch einen großen Sturm verstreut wird.

d) Vârunî Dhâranâ. Der Meditierende stellt sich des weiteren einen großen Wolkenbruch mit Donner und Blitz und eine Wasserflut, die den ganzen Weltraum überschwemmt, vor; durch die Wasser wird der ganze Staub seines Leibes fortgewaschen.

e) Rûpavatî Dhâranâ. Schließlich denkt der Meditierende an sich selbst als einen reinen Geist, losgelöst von den 7 Grundbestandteilen des physischen Leibes. Mit göttlichen Vollkommenheiten begabt, sitzt er, glänzend wie der Mond, auf einem Löwenthrone, und Götter und Dämonen beugen sich vor seiner Herrlichkeit.

2. Padaſtha-dhyâna iſt die Meditation über beſtimmte heilige Silben (Mantra, vgl. S. 367).

3. Rûpaſtha-dhyâna iſt die Meditation, welche den Tîrthankara zum Gegenſtand nimmt. Derſelbe wird vorgeſtellt als mit allen Vollkommenheiten verſehen, auf einem Thron ſitzend, während ihn dienſtbare Geiſter mit Yak-Wedeln fächeln, wenn er Göttern und Menſchen die Lehre predigt.

4. Rûpâtita-dhyâna. Dieſe Meditation betrachtet das wahre Weſen der Seele des Meditierenden, ſtellt dieſe als rein geiſtig vor, als immateriell und in allem der der Siddhas gleich.

3. Poſturen und körperliche Übungen.

Beim Meditieren hat der Jaina ſeinen Körper in beſtimmte Stellungen zu verſetzen. Der Zweck dieſer Vorſchrift leuchtet ſofort ein; durch Einnehmen einer bequemen Poſitur ſoll für den in tiefes Nachſinnen Verſunkenen jeder Gedanke an den Leib ausgeſchaltet werden, ſo daß ſich der Geiſt ganz und gar dem Überirdiſchen zuwenden kann. Die Meditationsſtellung heißt Kâyotsarga (Kâya = Leib, utsarga Vonſichwerfen), weil in ihr eine Loſlösung des Psychiſchen vom Phyſiſchen eintreten ſoll. Gewöhnlich beſteht ſie darin, daß der Kontemplierende ſich mit gekreuzten Beinen niedersetzt und die loſe herabhängenden Arme in den Schoß legt. Hierbei wird eine Formel geſprochen, in welcher der Fromme ſagt, er wolle jetzt alle körperlichen Funktionen zum Stillſtand bringen, um ſeine Seele zu reinigen. Während der Zeit, während welcher Kâyotsarga geübt wird, hat er ſich aller willkürlichen Bewegungen zu enthalten; unwillkürliche Bewegungen, welche für den Körper notwendig ſind (wie Atmen u. ä.) oder welche ſich nicht verhindern laſſen (wie Blinzeln, Huſten uſw.), gelten nicht als Unterbrechung des Kâyotsarga.

Außer in der gewöhnlichen hockenden Stellung kann der Geiſt auch in anderen Konzentration finden. So können Meditierende auch ſtehend in den Zuſtand der Vertiefung gelangen; dann werden die Arme ſteif nach unten gehalten, die Kniee zuſammengepreßt, die Füße

etwa vier Finger breit auseinandergesetzt und die Zehen vorgestreckt. Außer diesen beiden hauptsächlichsten Posituren gibt es noch eine Reihe anderer, die sich in Einzelheiten von den genannten unterscheiden¹⁵. Große Bedeutung wird namentlich der Stellung der Hände beigelegt; die Gestikulationen (Mudrâ) spielen im Kult eine große Rolle, und die Lehrbücher des Rituals führen eine große Zahl von ihnen auf, die bei bestimmten Gelegenheiten Verwendung zu finden haben¹⁶.

Eine Handbewegung, welche vor Beginn des Sāmâyika auszuführen ist, ist das sog. Āvartana; mit den Händen wird vor dem Gesicht ein Halbkreis vom linken Ohr zum rechten beschrieben, was als ein Ausdruck der den Tīrthankaras oder Gurus erwiesenen Verehrung betrachtet wird.

Im Kultus gelangen ferner eine Reihe von anderen Körperbewegungen in Anwendung; Verneigungen, Kniebeugen und ähnliches, die alle nach genau festgesetzten Regeln vorzunehmen sind.

Unter den körperlichen Übungen ist schließlich noch die Atemregulierung (Prānâyâma) zu nennen, die von den Jainas in Übereinstimmung mit den Yogîs der Hindus ausgeführt wird. Nach Hemacandra gibt es 5 Arten des Atems, die in verschiedenen Körperteilen lokalisiert sind. „Der Prâna hat seinen Sitz in der Nasenspitze, in der Brust, im Nabel und in der Spitze der großen Zehe, Apâna im Nacken, im Rücken, im Kreuz und in den Hacken, Samâna in den Gelenken, in der Brust und im Nabel, Udâna zwischen Kopf und Brust, Vyâna in der ganzen Haut“¹⁷. Durch die Regulierung des Atems soll das Adernsystem des Leibes gereinigt und die vollständige Gewalt der Seele über den Leib erlangt werden.

Hervorgehoben zu werden verdient, daß Frauen, besonders Nonnen, die Vornahme einer Reihe von körperlichen Übungen, namentlich das Einnehmen bestimmter Posituren, die den Männern anempfohlen werden, verboten ist¹⁸, weil dadurch die Sinnlichkeit gereizt werden könnte.

4. Beichte und Buße.

Das Bereuen der Sünden, die bewußt oder unbewußt begangen wurden, bildet einen wesentlichen Teil der Andachtsübungen der Jainas. Die große Bedeutung, die der Beichte (Pratikramana) beilegt wird, tritt sehr klar schon darin hervor, daß die Gesamtheit der der Erbauung dienenden Handlungen mitunter als „Pratikramana“ bezeichnet wird und daß Ritualbücher den Titel „Pratikramana“ führen.

Die Form, in der gebeichtet wird, ist sehr verschieden. Die Beichte besteht vielfach in dem Hersagen bestimmter Formeln, in welchen Vergehen schematisch aufgezählt werden und der Fromme seine Reue kundgibt. Bei jeder der täglichen Meditationen (Sâmâyika) hat der Fromme zu sagen: „Von früher begangener Sünde komme ich zurück, ich tadle sie, ich bereue sie, ich sage mich von ihr los.“ In einer viel verwendeten Formel, die mit den Worten „Sât-lâkh“¹⁹ beginnt, werden die 8400000 verschiedenen Arten von lebenden Wesen ihren Klassen nach (also 700000 Erdwesen, 700000 Wasserwesen usw., s. oben S. 224) aufgeführt; der Beichtende sagt dann, wenn er mit Geist, Rede, Leib eines von diesen Wesen verletzt habe oder andere habe verletzen lassen oder geduldet habe, daß ein anderer sie verletze, so sei ihm dies leid. Diese Form, für begangene Verstöße gegen das Gebot der „Ahinsâ“ generelle Abbitte zu leisten, ist vielfach die einzig mögliche, da ja niemand wissen kann, wie viele Insekten oder Elementarwesen er beim Gehen verletzt oder getötet hat, selbst wenn er, wie dies für die Asketen vorgeschrieben ist, noch so sorgsam auf den Weg achtet. Eine andere, bei den Shvetâmbaras viel gebrauchte Formel führt die 18 Quellen der Sünde (athârah pâpsthân) auf, als da sind die Verletzung der kleinen Gelübde (S. 202), die Leidenschaften usw., und schließt mit einer Beteuerung der Reue²⁰.

Neben dieser generellen Beichte kennen die Jainas auch die Ohrenbeichte (Alocana), bei welcher spezielle Sünden aufgeführt werden. Diese Beichte legt der Laie seinem Guru oder einem anderen Mönche, der Asket seinem Oberen gegenüber ab. Die Häufigkeit der Ablegung

der Beichte hängt von der Frömmigkeit des einzelnen ab; Mönche und Nonnen beichten natürlich häufiger als Laien. Manche Laien beichten täglich, andere nur alle 14 Tage, alle vier Monate oder nur alle Jahre. Die Beichte am letzten Tage des Jahres ist das Allermindeste, was ein Jaina zu tun hat, doch empfiehlt es sich, möglichst oft seine Sünden zu bekennen, weil dadurch die Anhäufung von Karma verhindert wird.

Zur Sühnung der begangenen Sünden legt der Guru dem Beichtenden gewisse Bußen (Prâyashcitta) auf. Die Buße besteht gewöhnlich in der Ausführung bestimmter Kulthandlungen, in der Übernahme besonderer Kasteiungen u. ä. Eine besondere Bedeutung haben die Bußen bei den Mönchsorden. Hier sind auch für die kleinsten Vergehen die zu verhängenden Strafen genau festgesetzt. Wenn einer seine Wohnung oder Kleidung nicht der Vorschrift gemäß säubert, eine Formel zu sprechen vergißt, beim Essen oder Studieren einen Fehler begeht, so wird ihm der Genuß bestimmter Gerichte oder Zutaten oder gar das Einnehmen einer bestimmten Zahl von Mahlzeiten untersagt. Für schwerere Vergehen treten strengere Strafen ein: ein Mönch wird für einen bestimmten Zeitraum in Verruf erklärt, ihm darf kein Gruß erwiesen werden, und er darf nicht reden. In bestimmten Fällen tritt Kürzung der geistlichen Anziennität u. a. ein. Eine Nonne hat schwerer zu büßen als ein Mönch, ein Vorgesetzter schwerer als seine Untergebenen²¹.

5. Entsagung und Kasteiung.

Beim täglichen Sâmayika erklärt der Jaina stets: „Ich entsage tadelnswerter Betätigung. Solange ich diese Observanz beobachte, will ich auf dreifache Weise: mit Geist, Wort und Leib die zweifache Entsagung üben, daß ich keine tadelnswerte Tat ausführe oder durch einen anderen ausführen lasse.“ Im Anschluß an die Meditation nimmt der Fromme oft die Verpflichtung auf sich, sich von 4 Arten von Nahrung (Speise, Trank, Früchte, Gewürze, z. B. Betel) zu enthalten; diese „Entsagung“ (Pratyâkhyâna) erstreckt sich auf eine oder mehrere Stunden, auf den ganzen Tag oder länger.

Bereits bei der Behandlung der ethischen Lehren der Jainas wurde ausgeführt, daß der Laie von einer Reihe von Handlungen abstecken muß und daß es als ein verdienstliches Werk gilt, wenn er das Gelübde auf sich nimmt, gewisse Dinge nicht zu verwenden. Derartige „Vratas“ stehen in enger Verbindung mit dem Kult, weil sie oft in feierlicher Weise bei Gelegenheit von Festen übernommen werden.

Außerordentliche Bedeutung messen die Jainas der Kasteiung (Tapas) bei; die hohe Wertung derselben für die Reinigung der Seele und die Vernichtung des Karma ist seit der ältesten Zeit eine besondere Eigenart des Jainismus, der sich darin von dem Buddhismus sehr wesentlich unterscheidet. Die am meisten geübte Kasteiung ist das Fasten, das zu einem vollständigen System ausgebildet worden ist. Von dem Verzicht auf bestimmte Speisen, wie Leibgerichte, die jemand besonders gern genießt, bis zur allmählichen Einschränkung der Nahrungsaufnahme, von der zeitweiligen oder periodisch betriebenen Enthaltung von jeder Nahrung bis zur vollständigen Entsagung, die den Hungertod zur Folge hat, gibt es eine Fülle von Stufen der verschiedensten Art des Fastens, die in den Ritualbüchern mit großer Ausführlichkeit unter Zuhilfenahme von Tabellen dargestellt werden. Was die Jainas im Fasten zu leisten vermögen, lehrt das Beispiel des siebenundvierzigjährigen Asketen Sundarlálji, der im Jahre 1923 nicht weniger als 81 Tage lang in Ghatkopar keine Nahrung zu sich nahm, nachdem er in den vorhergehenden Jahren 61 bzw. 44 Tage hintereinander gefastet hatte²².

6. Yoga.

Der Yoga ist die systematische Zusammenfassung der verschiedenen körperlichen und geistigen Übungen zum Zweck der Befreiung der Seele vom Materiellen mit dem Endziel der Gewinnung der Erlösung. Wie im Hinduismus und im Buddhismus wird auch im Jainatum dem Yoga eine außerordentliche Bedeutung beigemessen; er ist die höchste aller religiösen Observanzen, der beste aller Wunschbäume, der größte aller Wunschedelsteine²³. Der Jaina-Yoga ist in vielen Punkten von

dem brahmanischen abhängig; der bedeutendste Yoga-Lehrer der Shvetâmbaras, Haribhadra, zitiert Patanjali mehrfach und betont ausdrücklich seine Übereinstimmung mit ihm. Im einzelnen aber ist der Yoga der Jainas ihrer metaphysischen Einstellung entsprechend und im Zusammenhang mit der Lehre von den drei heilfördernden Prozessen (S. 193), von den Zuständen der Seele (S. 185) und den Guna-sthânas (S. 195) entwickelt worden. Über das Wesen des hinduistischen Yoga habe ich ausführlich in meinem Buche „Der Hinduismus“ S. 289—300 gehandelt; vieles von dem dort Gesagten findet auch auf den Jaina-Yoga Anwendung, weshalb ich mich hier damit begnügen darf, darauf zu verweisen; an dieser Stelle kann ich mich auf eine kurze Darstellung der den Jainas eigentümlichen Lehren beschränken.

Ebenso wie die Meditation eine weltliche und eine weltabgewandte sein kann (S. 210), so werden auch zwei Arten des Yoga unterschieden, je nachdem er Weltliches zum Ziele hat, mit den Leidenschaften verknüpft und mit der Bindung von Karma verbunden ist oder auf die Erlangung des Nirvâna, die Loslösung von allen Trieben, die Vernichtung alles Karma gerichtet ist. Der letztere, der wahre Yoga, besteht in Verinnerlichung, Reflexion, Meditation, Gleichmut und Hemmung der Karma hervorrufenden Regungen des Denkens. Er hat 8 Glieder: 1. Zucht (Yama), d. h. Nichtschädigung anderer Wesen, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Keuschheit, Nichtannahme von Geschenken; 2. Beherrschung (Niyama), nämlich Reinlichkeit, Genügsamkeit, Askese, Studium, Ergebenheit gegen die Meister; 3. Einnahme bestimmter Posituren (Âsana, S. 372); 4. Atemregulierung (Prânâyâma, S. 373); 5. Zurückziehung der Sinnesorgane von den Objekten (Prâtyâhâra); 6. Sammlung, Festlegung des Denkens auf einen bestimmten Punkt (Dhâranâ); 7. Meditation (Dhyâna) und 8. Versenkung (Samâdhi).

Ein jedes dieser Glieder findet seine vollendete Ausbildung auf einer der 8 Stufen oder „Schauungen“ (Drishti²¹), welche das allmähliche Hinauswachsen der Erkenntnis über die indifferenzierte getrübte

„Schauung“ (Ogha-drishiti) des gewöhnlichen, undisziplinierten Menschen hinaus repräsentieren. Auf der untersten Stufe, „Mitrâ“, wird durch die Ausübung der Zucht der Keim des Yoga gelegt; die Erleuchtung ist hier nur gering, wie ein Strohfeuer. In der 2. Schauung „Târâ“, ist die völlige Beherrschung gewonnen, die Erkenntnis gleicht dem Feuer, das durch Entzündung von Kuhmist entstanden ist. Auf der 3. Stufe „Balâ“, charakterisiert durch vollkommene Erfahrung in der rechten Sitzart, wird die Erleuchtung mit dem Feuer von Hölzern verglichen; auf der 4., „Dîprâ“, welche durch die völlige Atemregulierung gekennzeichnet ist, entspricht das Wissen dem Glanz einer Fackel. Von diesen vier ersten „Schauungen“ kann der Yoga Übende wieder „herabstürzen“²⁵, da die Loslösung der Seele von allem Irdischen auf ihnen noch zu gering ist, um einen dauernden Erfolg zu verbürgen; bei den folgenden vier ist dies jedoch nicht mehr der Fall. Auf diesen Stufen, auf denen vollkommene Zurückziehung der Organe, Sammlung, Meditation und Versenkung erreicht wird, wächst die Erleuchtung ununterbrochen. Auf der 5. Stufe „Sthirâ“ gleicht sie dem Glanz von Edelsteinen, auf der 6., „Kântâ“, dem Leuchten der Sterne, auf der 7., „Prabhâ“, dem Strahlen der Sonne, auf der 8., „Parâ“, dem kühlen und milden Licht des Mondes. Die letzte Schauung ist, wie ihr Name besagt, die höchste; bei ihr sind die Karmas geschwunden, die Wissen, Schauen, Wandel und Energie der Seele verhüllten, die völlige Erkenntnis ist erreicht und die Erlösung gesichert.

Die Erlangung der Meisterschaft im Yoga ist mit der Gewinnung übernatürlicher Kräfte verbunden; der Yogi läutert nicht nur seinen Geist, sondern erringt transzendente Fähigkeiten verschiedener Art, so kann er z. B. seine Seele von der Verbindung mit dem Leibe lösen und sie in einen anderen Körper eindringen lassen. Von dem berühmten Digambara-Lehrer Kundakunda wird in einer Inschrift berichtet, er habe, um zu zeigen, daß die Materie weder in seiner Seele noch an seinem Leibe hafte, vier Angulas hoch über dem Erdboden gehen können, ohne diesen zu berühren²⁶. Alle derartigen Wunderkräfte werden jedoch von dem Weisen nicht um ihrer selbst willen erstrebt,

sein Ziel ist vielmehr die völlige Befreiung der Seele vom Stofflichen, die Vernichtung des Karma und das Nirvâna.

III. SEELSORGE.

Die Seelsorge wird bei den Jainas von den Mönchen und Nonnen wahrgenommen, in erster Linie natürlich von den Mönchen. Durch Predigt und Schrifterklärung, durch erbaulichen Zuspruch und gutes Beispiel, durch Abnahme von Beichten und Auferlegung von Bußen suchen sie die Mitglieder der Gemeinde in ihrem sittlichen und religiösen Leben zu fördern. Die Dankbarkeit, welche die Schüler, mögen sie Geistliche oder Laien, Männer oder Frauen sein, ihrem Guru (Lehrer) für die erhaltene Unterweisung entgegenbringen, kennt keine Grenzen. In der Geschichte wird von vielen Jaina-Herrschern berichtet, die ihren Guru in überschwinglicher Weise auszeichneten und ehrten, und zahllose Legenden wissen davon zu erzählen, welch großen Lohn im Diesseits und Jenseits diejenigen ernteten, die ihrem Lehrer wie den Angehörigen des geistlichen Standes überhaupt die ihnen gebührende Ehrerbietung erzeigten. Die Ehrerbietung gegen den Guru ist allen Jainas speziell zur Pflicht gemacht und tritt im Kultus in mannigfacher Weise hervor. In neunfacher Weise gibt der Laie dem Lehrer seine Verehrung kund: indem er sich ihm zu Füßen wirft, ihm einen hochgelegenen Sitz anbietet, seine Füße wäscht und mit dem Wasser, in dem dies geschehen, seine eigene Stirn benetzt, ihn lobpreist, ihm als Willkommengruß Gedeihen seines Kasteiungswerkes wünscht, seine eigenen Gedanken, Worte und Werke rein erhält und ihm passende Speise spendet²⁷.

Die Verehrung des Lehrers (Vandana) gehört zu den sechs täglich zu übenden Pflichten und wird im Zusammenhang mit dem Sâmayika betrieben. Über den vielfach verwendeten Ritus des Âvartana wurde oben S. 373 gesprochen.

Besonders stark ausgeprägt ist die dem Guru erwiesene Verehrung bei den idol-feindlichen Sekten, da sich hier der Kultus, mit welchem sonst die Bilder der Tirthankaras umgeben werden, auf den Guru

richtet. Wenn jedoch in Census-Berichten und in Gazetteers²⁸ geradezu von den Dhûndiyâs gesagt wird: „they worship their gurus“, so wird diese Unterstellung von jenen mit Recht entrüstet zurückgewiesen, da sie ja den Gurus keinerlei Opfergaben darbringen, wie dies manche hinduistische Sekten (z. B. die Vallabhâcâryas) tun, welche ihre Gurus geradezu wie Götter anbeten.

Die Seelsorgetätigkeit der Asketen ist eine private und eine öffentliche. Die erstere sucht auf den einzelnen zu wirken, die letztere auf die Gemeinde. Von der erstgenannten kann man sich nach dem Gesagten eine hinreichende Vorstellung machen; es erübrigt sich daher an dieser Stelle nur noch, auf die letztere einzugehen und zu zeigen, in welcher Weise ein Lehrer seiner Gemeinde geistlichen Zuspruch zuteil werden läßt.

Eine lebendige Schilderung einer Erbauungsstunde in einem von der Familie des Sheth Maganbhâi Hathisingh erbauten und unterhaltenen, der Tapâ-Schule unterstehenden Shvetâmbara-Upâshrâya in Ahmedâbâd (1874) hat Georg Bühler gegeben²⁹. Ich lasse das Wesentliche seiner Darstellung im folgenden in seinen eigenen Worten folgen:

„Bei unserem Eintritt war der Raum ungefähr halb gefüllt. Die Männer standen oder saßen vorn zunächst dem Sitze des Predigers, die Frauen kauerten im Hintergrunde. Hinter dem Holzgeländer standen zwei Mönche, der Âcârya, den ich schon früher kennengelernt hatte, und ein Novize. Beide verneigten sich höflich. Ich gab ihnen den Gruß der Jaina-Laien „vandum“, „ich verehere“, und erhielt die übliche Antwort: „dharma-lâbh“, „Gewinn des Glaubens“. Die übrigen Anwesenden nahmen wenig Notiz von mir. . . . Mein Führer lud mich ein, unmittelbar vor der Estrade auf einem Kissen Platz zu nehmen und bemerkte laut, daß man wünschte, ich möchte den Vortragenden korrigieren, falls er einen Fehler machte. Der Âcârya, welcher darauf auf dem Manca (s. S. 397) sich mit gekreuzten Beinen niederließ, wollte mir zu Ehren einen besonderen Vortrag über das Leben des Propheten Vardhamâna halten. Ich bat ihn aber, mit der Erklärung der Schrift da fortzufahren, wo er am vorhergehenden Tage stehen geblieben war. Er stimmte sofort zu und begann aus

dem Sûtrakritânga (S. 93) den 2. Abschnitt des 1. Buches vorzutragen. Dabei bediente er sich eines Manuskriptes, das er auf ein kleines lackiertes Holzgestell, die sog. Thui, vor sich legte. Nur das Blatt, welches er gerade benützte, hielt er in der Hand. Zuerst sang er einige Verse des Textes, welcher in der alten Volkssprache, dem Jaina-Prâkrit und dem Vaitaliya-Metrum abgefaßt ist, in dem üblichen Rezitativ und mit der Melodie des Metrums vor. Dann folgte die Tabâ, eine ziemlich wörtliche Übersetzung in die Landessprache von Gujarât. Den Schluß machten grammatisch-etymologische, dogmatische und andere sachliche Erläuterungen, Nutzenwendungen und Illustrationen aus der Heiligenlegende. In der Erklärung war vieles sehr bei den Haaren herbeigezogen. . . . Trotz aller Weitschweifigkeit gelang es ihm in etwas mehr als einer Stunde, zehn Verse seines Textes durchzugehen.

Der allgemeine Eindruck, den sein Vortrag machte, war ein sehr günstiger. Er war ein wohlgebauter Mann in den dreißiger Jahren, mit einem intelligenten, sympathischen Gesichte, dem die kurzgeschorenen Haare und das weiße Gewand, welches den rechten Arm frei läßt, gut standen. Seine Modulation der Stimme, seine Gesten und sein Mienenspiel hätte mancher europäische Prediger sich zum Vorbilde nehmen können. In diesen Äußerlichkeiten, auf welche die Jaina-Mönche großes Gewicht legen, war alles gemessen, würdig und edel.

Als er auf ein Zeichen des Sheth ein Ende machte, hing sich sein Begleiter sofort das Mundtuch vor, das die Jaina-Mönche eigentlich stets tragen sollten, um keine Insekten beim Atmen zu gefährden, und begann das Bhaktâmara-Stotra (s. S. 130) zu rezitieren. . . . Dies schwülstige Sanskritgedicht macht stets den Schluß des Gottesdienstes. Es wird mehr hergeplappert als mit Andacht rezitiert. In allen Fällen, wo ich es hörte, wurde ihm wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Auch diesmal standen die Versammelten auf, ehe es beendet war, und begannen sich zu unterhalten. Ich meinerseits sagte dem Âcârya einige anerkennende Worte in Gujarâtî über seinen Vortrag und fügte in Sanskrit einige Ausstellungen über grammatisch-etymologische Be-

merkungen hinzu. Er nahm das alles sehr liebenswürdig auf und bat mich beim Abschiede, bald wieder zu kommen. . . .

Die Ähnlichkeit der Erbauungsstunden der Jaina mit denen der westlichen Völker ist sehr groß. Aber in einem Punkte gibt es eine wesentliche Verschiedenheit. Die sozusagen familiäre Stellung, welche der Inder seinen Göttern oder seinem pantheistischen Gotte gegenüber einnimmt, kommt auch hier zur Geltung. Es fehlt das Gefühl der unbegrenzten Ehrfurcht, mit dem die westlichen Völker bei ihrem Gottesdienste erfüllt sind. Diese Eigentümlichkeit zeigte sich recht deutlich in Sheth Maganbhâis Aufforderung, daß ich den Prediger korrigieren möchte, wenn er Fehler machte. Es würde dem Gefühle des Europäers durchaus widerstreben, einem Andersgläubigen zu gestatten, daß er an geweihter Stätte in den Gottesdienst eingriffe — selbst wenn er im Grunde vor seinem Prediger so wenig Ehrfurcht fühlte, wie ein vornehmer indischer Kaufherr, in dessen Adern adeliges oder selbst königliches Blut rollt, für einen Mönch hat, den er in der Kindheit seinen Eltern abgekauft hat, dann unter einem Lehrer hat erziehen lassen und schließlich erhält.“

IV. DER BILDERKULT.

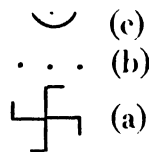
1. Heilige Symbole.

Die Inder lieben es, ihren religiösen Überzeugungen durch äußere Zeichen einen sichtbaren Ausdruck zu geben. So wie die Shivaiten den „Tiryakpundra“, d. h. 3 horizontale Striche aus weißer Asche an der Stirn tragen oder die Vishnuiten den „Ûrdhvapundra“, zwei aus weißem Lehm hergestellte Striche von der Form eines U oder Y, mit einer schwarzen Senkrechten dazwischen, so tragen auch viele Jainas ein Zeichen ihrer Sektenzugehörigkeit an der Stirn. Dasselbe wird mit Sandelpaste in der Mitte zwischen den beiden Augenbrauen aufgemalt und hat die Gestalt eines Herzens; es soll den Träger als den Bekenner der „Religion des Herzens“ kennzeichnen.

Die bei der Andacht Verwendung findenden Gegenstände haben ebenfalls eine symbolische Bedeutung. Die heilige Schnur (Yajno-

pavîta, Janeo), deren 3 Strähnen bei den Brahmanen die drei Konstituenten der Urmaterie, Sattva, Rajas und Tamas versinnbildlichen sollen, erinnert bei den Jainas an die drei Edelsteine (Wissen, Glauben, Wandel) oder die drei Reihen von Tirthankaras in der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Weltperiode. Die 108 Perlen des Rosenkranzes, welche die Jainas mindestens fünfmal täglich durch die Finger gleiten lassen, gemahnen den Gläubigen an die 108 Eigenschaften der 5 Parameshthîs (d. h. die 12 Qualitäten der Arhats, die 8 der Siddhas, die 36 der Âcâryas, die 25 der Upâdhyâyas, die 27 der Sâdhus).

Gleich den Bekennern anderer Glaubenslehren bedienen sich die Jainas des weiteren bestimmter Symbole und Bilder, um ihre Heilswahrheiten unter sinnlich-wahrnehmbaren Zeichen darstellen zu können. Von allen Symbolen tritt der Svastika weitaus am meisten hervor, das Hakenkreuz, das in so vielen Religionen eine Rolle spielt. Der Svastika der Jainas hat folgendes Aussehen:

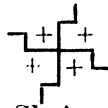


Das eigentliche Kreuz (a) soll die vier Daseinsstufen versinnbildlichen, in denen eine Seele geboren werden kann, die Existenz als Gott (oben) und Höllenwesen (unten), als Tier (heraldisch links) und als Mensch (rechts). Die drei Punkte über der Figur (b) sind die drei Juwelen: rechtes Wissen, rechter Glaube, rechter Wandel; der Halbmond mit dem Punkt darüber (c) bedeutet die Erlösung. Das Zeichen findet im Kultus eine ausgedehnte Verwendung, da jeder Verehrer, der den Tempel betritt, die von ihm den Idolen dargebrachten Häufchen von Reis in der Form eines solchen Svastika anordnet.

Ein dem Svastika verwandtes Zeichen ist der Nandyâvarta.

Der Shrîvatsa ist eigentlich ein Haarwirbel, den Tirthankaras auf

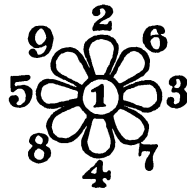
der Brust tragen. Er erscheint auch als Shrivatsa-Svastika in der folgenden Gestalt:



Svastika, Nandyâvarta und Shrivatsa werden zu den acht „Mangalas“ oder Glückzeichen gezählt, die in der Ikonographie der Jainas stark hervortreten³⁰. Die übrigen 5 Mangalas sind:

1. Vardhamâna, eine Puderdose,
2. Bhadrâsana, ein Thron,
3. Kalasha, ein Wasserkrug,
4. Darpana, ein Spiegel,
5. Matsya-yugma, zwei Fische.

Die 8 Mangalas finden sich häufig in den Tempeln dargestellt und sind auch auf Prozessionsbannern u. ä. angebracht.



Ein Sinnbild des Jaina-Glaubens, das in keinem Tempel fehlen darf, ist das Heiligen-Rad (Siddha-cakra). Dasselbe hat die Gestalt eines achtblättrigen Lotus. Das Zentrum und die acht Blätter sollen die 5 Parameshthîs und die 4 großen Tugenden symbolisieren, und zwar bedeutet die Mitte (1) Arhat, das oberste Blatt (2) Siddha, das mittlere rechts (3) Âcârya, das unterste (4) Upâdhyâyâ, das mittelste links (5) Sâdhu. Die anderen Blätter symbolisieren: (6) Wissen, (7) Glaube, (8) Wandel und (9) Askese (Tapas). Dem Siddha-cakra, das auf einer Silber- oder Kupferplatte dargestellt ist, wird so große Bedeutung beigemessen, daß ihm zu Ehren zweimal im Jahr ein Fest veranstaltet wird³¹.

Auch heilige Laute werden in den Tempeln oft bildlich dargestellt³². Die Silbe „Om“ besteht aus einem oben und unten spitz

zulaufenden gekrümmten dicken Strich aus schwarzem Stein, mit zwei heraldisch links von diesem verlaufenden, übereinander liegenden horizontalen Strichen, von denen der obere, der den schwarzen Strich überschneidet, rot ist und die Form eines Rechtecks hat, während der untere gelbe Farbe hat und auf der einen Seite sich an den schwarzen Strich anschließt, die andere Seite hingegen abgerundet ist. Über diesem Zeichen befindet sich ein gelber Halbmond mit einem schwarzen kreisförmigen Punkt darüber. Auf dem Punkt, dem Halbmond und den drei Strichen ist je ein sitzender Heiliger dargestellt.

Der Laut „Hrim“ wird durch ein konventionelles Symbol dargestellt, das aus mehreren verschiedenfarbigen horizontalen und vertikalen Strichen besteht, die in bestimmter Form angeordnet sind. Über der Figur befindet sich ein weißer Halbmond und ein schwarzer Kreis. In den einzelnen Bestandteilen der Figur sind Bilder von Tirthankaras angebracht, und zwar: in dem schwarzen Kreis die beiden schwarzen Jinas Munisuvrata und Arishtanemi, in dem weißen Halbmond die beiden weißen Heiligen Candraprabha und Pushpadanta, auf dem oberen, roten, horizontalen Strich die beiden roten Tirthankaras Padmaprabha und Vāsūpūjya, auf der blauen vertikalen Graden die beiden blauen Propheten Malli und Pārshva; auf dem anderen Teil der Figur, der von gelber (goldener) Farbe ist, sind die übrigen 16 Tirthankaras, die goldene (gelbe) Körperfarbe gehabt haben sollen, dargestellt.

Als Sinnbilder der Tirthankaras oder anderer Heiliger fungieren vielfach deren Fußstapfen, die bei den Jainas dieselbe Rolle spielen wie die Fußstapfen Buddhas oder Vishnus in den anderen Religionen Indiens.

Mystische Diagramme, die den verschiedenartigsten höheren Wesenheiten, z. B. der Göttin Durgā oder dem Bhairava geweiht sind, werden in Platten aus Gold, Silber, Kupfer, in Steine oder Holzstücke eingeritzt und aufgestellt.

Den heiligen Zeichen und Symbolen der verschiedensten Art, die hier besprochen worden sind, ist ein mehr oder weniger ausgeprägter

Kult gewidmet. Sie werden feierlich geweiht und zum Teil in ähnlicher Weise verehrt wie die Götterbilder, von denen wir im nächsten Abschnitt handeln werden, gelten doch manche von ihnen geradezu als Ersatz für diese.

Nicht nur übersinnliche Wesen und bestimmte Begriffe werden von den Jainas durch Symbole dargestellt, sondern auch irdische Personen. So wird einem heiligen Buch an Stelle des abwesenden Lehrers Verehrung erwiesen, und die Mönche der bilderverehrenden Shvetāmbaras führen als Repräsentanten ihrer Gurus bestimmte Symbole — die Anhänger des Tapā-Gaccha gewöhnlich 5 Kaurimuscheln, die Mitglieder des Kharatara-Gaccha 5 Sandelstückchen — mit sich. Diese „Sthâpanâcâryas“ versinnbildlichen die 5 Tugenden: Wissen, Glauben, Wandel, Askese und Energie (Vîrya)³³.

2. Kultbilder.

Während alle bisher besprochenen Arten des Kults, wenn auch nicht überall in dem gleichen Umfange, allen Jainas gemeinsam sind, herrschen bei den verschiedenen Sekten über die Berechtigung der Verehrung von Standbildern der Tîrthankaras tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten. Während viele Shvetāmbaras und Digambaras den Bilderkult in vollem Umfange billigen, lehnen die Sthânakavâsîs ihn vollständig ab, und zwischen diesen beiden extremen Richtungen stehen andere, die eine vermittelnde Stellung einnehmen. Die Frage, ob der Bilderdienst von den Tîrthankaras gelehrt worden sei oder nicht, hat zu lebhaften Kontroversen geführt und eine ganze Literatur hervorgebracht. Bevor wir daher zu einer Behandlung der Idole und des ihnen geweihten Kultes übergehen, muß das Für und Wider der Bilderverehrung kurz erörtert werden.

Die Anhänger des Bilderdienstes, die sog. Dehravâsîs (d. h. die sich bei ihren religiösen Übungen in Tempeln aufhalten), erklären diesen für uralte. Nach ihnen errichtete schon der erste Weltbeherrscher, Bharata, einen von Gold und Edelsteinen schimmernden Tempel und stellte in ihm 24 Jina-Statuen auf³⁴. Fromme Leute aller Zeiten

seien seinem Beispiel gefolgt. Als Beweis dafür, daß auch Mahāvira den Bilderdienst geboten habe, werden zahlreiche Stellen aus dem Kanon angeführt. Die Verehrung von Kultobjekten wird empfohlen, weil sie den Geist vom Weltleben und seinen Lüsten und Sorgen ablenke und auf Überirdisches richte; so wie durch das Hören von heiligen Legenden die Gedanken des Frommen der Wirklichkeit entrückt und dem Transzendenten zugewendet würden, so würde auch Sinn und Herz des Gläubigen durch das Anschauen von bildlichen Darstellungen Vollendeter gereinigt und erhoben. Viele Ereignisse lehrten, daß dazu vorbereitete Personen durch das Erblicken von Jina-Darstellungen die Erleuchtung gewonnen hätten; nur „Ochsen ohne Hörner und Schwänze“ könnten daher der Verwendung eines so bedeutenden Heilmittels widerraten.

Die Gegner des Bilderkults, die Sthānakavāsīs (d. h. die, welche nur in den Gemeindehäusern, nicht in Tempeln ihrer Andacht nachgehen) behaupten demgegenüber, der Kult der Idole sei von den Tirthankaras nicht gelehrt worden. Sie bestreiten die Echtheit der heiligen Schriften, in welchen der Bilderdienst eine bedeutende Rolle spielt (wie z. B. des Mahānishītha-Sūtra), und erklären Stellen in anderen kanonischen Werken, die von den Ikonodoulen auf die Bilderverehrung bezogen werden, für spätere Interpolationen oder legen sie anders aus. Es sei ungereimt, den weltentsagenden Jinas in derselben Weise zu huldigen wie den Göttern, welche die Genüsse der Welt durchkosteten. Der Bilderdienst widerspreche völlig dem Geist des Jainatums, der Zweck aller Andacht sei es, den Geist von Leidenschaft und Karma zu befreien, dies könne aber nur durch die Arbeit am eigenen Selbst, nicht durch Darbringung von Blumen und Früchten an die leblosen Abbilder weltentrückter Heiliger erreicht werden. Das prunkvolle Ritual der Tempel sei nicht dazu angetan, die Gedanken von der Welt abzuziehen, sondern kette sie in noch stärkerem Maße an diese. Es sei zudem ungereimt, wenn die Pūjārīs die stillen Abbilder der Tirthankaras durch Glockenläuten, Musik und Tänze aus ihrer seren Ruhe weckten, in dem Glauben, dadurch selber die Ruhe zu erlangen. Der Bilderkult habe daher im alten, echten Jainatum

keine Stätte; er sei eine Entstellung der wahren Lehre und verdanke seinen Ursprung einzig und allein dem Eigennutz selbstüchtiger Priester, die dadurch auf Kosten irregeleiteter frommer Laien für sich weltliche Vorteile zu erreichen trachteten.

Wir können im folgenden darauf verzichten, in eine Diskussion über den Wert oder Unwert des Bilderkults für das religiöse Leben einzutreten; über Fragen dieser Art läßt sich überhaupt nicht zu allgemeingültigen Urteilen gelangen, weil die religiösen Bedürfnisse der Menschen individuell und untereinander viel zu verschieden sind. Die Beurteilung des indischen Bilderdienstes von seiten christlicher, zumal protestantischer Missionare beruht zumeist auf einem völligen Mißverstehen seines Wesens; die Kritiker desselben stoßen sich an den Auswüchsen, die leicht mit ihm verbunden sind, und übersehen ganz den wertvollen Kern, der in ihm steckt. Mit Recht haben die Apostel des Hinduismus in den Ländern des Westens, Premânand Bhârâtî³⁵ und andere gezeigt, welch eine große Hilfe ein sakramentales Kultobjekt für den Meditierenden bedeute, und darauf aufmerksam gemacht, wie töricht es sei, wenn Leute gegen die Idolatrie eifern, die selbst mit der Landesflagge, dem Bild des Monarchen, der Photographie einer Geliebten einen ausgedehnten Kultus treiben. Eine andere Frage ist es, ob die Verehrung der „Jina-bimbas“ schon dem ältesten Jainatum eigen war oder nicht.

Von archäologischer Seite läßt sich diese Frage vorläufig nicht entscheiden. Die ältesten figürlichen Tirthankara-Darstellungen, die auf uns gekommen sind, reichen kaum über den Beginn unserer Ära hinaus. In eine frühere Zeit weist die vielleicht um 155 v. Chr. anzusetzende Inschrift des Königs Khâravêla in der Hâthigumphâ-Höhle bei Kattak, aus welcher hervorzugehen scheint, daß jener Herrscher eine vom König Nanda geraubte Statue des „Agra-jina“ (Rishabha?) wieder aufgerichtet hat. Daraus würde sich ergeben, daß schon zur Zeit der Nanda-Dynastie (seit 371 vor Chr.) Tirthankara-Statuen existierten; ja man hat geglaubt, den König Nanda sogar ein Jahrhundert früher ansetzen zu können³⁶, woraus dann zu folgern wäre, daß Jina-Statuen bereits vor dem 5. Jahrhundert v. Chr. verehrt

worden seien. Dieses ist aber alles sehr unsicher, weil die Datierung der Inschrift fraglich ist.

Einen bündigen Beweis für das Vorhandensein eines Bilderkults zur Zeit Mahāvīras würden uns alte Texte geben können, die aus der Zeit des Tīrthankara oder der ältesten Gemeinde herrühren. Die meisten Schriften jedoch, die von der Verehrung von Idolen durch Zeitgenossen Vardhamānas oder seiner Vorläufer berichten, entstammen einer späteren Zeit, in der der Bilderkult schon allgemein verbreitet war, beweisen also nichts für das Vorhandensein desselben in der ältesten Periode des Jainatums. Nicht anders verhält es sich auch mit den kanonischen Schriften. Die uns vorliegende Redaktion der heiligen Bücher der Shvetāmbaras stammt der Tradition zufolge aus dem Jahre 980 nach Vira; in dem Jahrtausend, das sie von der Zeit des Propheten trennt, bot sich reichlich Gelegenheit zu Veränderungen.

Auffällig ist, daß in manchen von ihnen, auch an Stellen, an denen man es eigentlich erwarten sollte, nicht von Jina-Bildern die Rede ist, obwohl in einigen Tempel und Idole von Göttern erwähnt werden. Andere sprechen zwar von einer Verehrung von Tīrthankara-Statuen, geben aber keine Vorschriften über die Riten, die in ihrem Kult gebraucht werden sollen. Eine eingehende Untersuchung der einzelnen Stellen des Kanons, in denen von „Padimās“ und „Bimbās“ gesprochen wird, und eine chronologische Scheidung derselben steht noch aus; bevor eine solche aber angestellt worden ist, läßt sich eine befriedigende Lösung der Frage nach dem Alter des Bilderdienstes nicht herbeiführen.

Ein für die Erforschung der indischen Kunst wichtiges, damit zusammenhängendes Problem ist, welche Rolle die Jainas in der Geschichte der Plastik gespielt haben. Die bilderverehrenden Jainas glauben, daß die Herstellung von Statuen zuerst von Jainas erfunden worden sei und daß andere Religionsgemeinschaften von ihnen gelernt hätten. Die gleiche Anschauung vertreten auch die Anhänger bilderfeindlicher Hindu-Reformer, diese natürlich in der Absicht, das Odium der Abgötterei auf Ketzler abzuwälzen. Die Sthānakavāsīs hinwieder-

um nehmen an, daß es sich bei der Anfertigung von Jina-Bildern um eine Nachahmung hinduistischer Vorbilder handele. Auch die meisten europäischen Forscher neigen zu der Ansicht, daß Herstellung und Kult von Tirthankara-Statuen der alten Mönchsgemeinde fremd waren und sich erst aus dem Bedürfnis der Laienwelt heraus in Anlehnung an den Idol-Dienst anderer Religionsgemeinden vor Beginn unserer Ära entwickelten. Daß die Jainas für das Kunstschaffen der Inder große Bedeutung erlangt haben, ist gewiß; ob sie aber die führende Rolle gespielt haben, die ihnen Berthold Laufer zuschreibt³⁷, bedarf noch eingehenderen Beweismaterials.

Die Jina-Standbilder sind zumeist aus Stein (mit Vorliebe aus Marmor) oder aus Metall gefertigt. Mitunter werden bei einem Bilde 5 Metalle (*panca-loha*) verwendet, unter denen oft das Silber vorherrscht. Die Tirthankaras werden vornehmlich in der sog. „Lotus-Positur“ (*Padmāsana*) dargestellt, d. h. der Heilige sitzt aufrecht mit untergeschlagenen Beinen; die Zehen eines jeden Fußes ruhen, die Sohlen nach oben gekehrt, dicht an dem Knie des andern Beines. Die Hände liegen im Schoß, die rechte über der linken. Bei den Digambaras werden die Jinas oft auch stehend in Meditation vertieft wiedergegeben. Die Statuen der Digambaras sind ganz nackt, die der Shvetāmbaras tragen Schmuckstücke aus Gold und Edelsteinen. Bei den Digambaras schlagen die Jinas ihre Augen nieder, bei den Shvetāmbaras sind die Augen der Heiligen geöffnet und werden durch eingesetzte Stücke von Glas oder durch Edelsteine hervorgehoben.

Über die Beschaffenheit der einzelnen Körperteile der Tirthankaras und über deren gegenseitiges Größenverhältnis bestehen minutiöse Vorschriften, die von dem Künstler, der sie darstellen will, genau zu beachten sind. Genaue Schilderungen des Aussehens von Tirthankaras finden sich bereits in der kanonischen Literatur. So wird im *Aupapātika-Sūtra*³⁸ eine ausführliche Beschreibung *Mahāvīras* gegeben, eine Beschreibung, die mit der Fülle von Details, die sie bietet, fast wie eine Anweisung für einen Bildhauer aussieht. Ich hebe einige interessante Einzelheiten aus ihr hervor: Das Haupthaar des Jina ist weich wie Wolle, schwarz, gelockt, am Scheitel mit einem dach-

ähnlichen Wulst versehen. Die Ohren sind lang, symmetrisch und anliegend, die Wangen fleischig. Die Nase ist lang wie der Schnabel des Garuda, die Lippen passen genau aufeinander. Die Brust weist das Shrîvatsa-Zeichen auf, auf dem Rücken ist die Wirbelsäule nicht sichtbar. Der Nabel ist tief ausgebuchtet und gleicht einem nach rechts gedrehten Wellen-Strudel. Die Hände zeigen die folgenden glückverheißenden Zeichen: Sonne, Mond, Muschel und Svastika. Die Schenkel sind wohlgewachsen wie Elefantenrüssel, die Sohlen zart wie rote Lotusse.

Die Tîrthankaras haben alle die gleiche Gestalt; die meisten von ihnen sind nur durch ihre Farben und das Wappen (Cihna), das gewöhnlich unter ihren Statuen angebracht ist, zu unterscheiden. Supârshva und Pârshva hingegen sind auf den ersten Blick daran erkennbar, daß Schlangenhäupter wie ein Baldachin ihren Scheitel umgeben.

Die Dimensionen der Jina-Standbilder sind überaus verschieden, von der kleinen Statuette, die im Hausgebrauch Verwendung findet, bis zu den großen Kult-Idolen der Tempel und den gewaltigen, aus dem Felsen ausgehauenen oder frei stehenden Skulpturen gibt es eine ganze Skala von Abstufungen. Ist ein Bild von dem Künstler fertiggestellt worden, so muß es noch einer besonderen Weihe teilhaftig gemacht werden, um als sakramentales Kult-Objekt dienen zu können. Zu diesem Zweck spricht ein Priester (Guru) zu einem astrologisch-günstigen Zeitpunkte, am besten nachts, gewisse heilige Formeln über das Bild, berührt es mit einem goldenen Stabe, der in eine in einem silbernen Gefäß enthaltene Mischung von Ghî, Honig, Zucker und Mehl getaucht worden ist, und öffnet dadurch dessen Augen. Dann flüstert er siebenmal einen Mantra in das rechte Ohr der Statue und berührt es mehrere Male mit der Hand³⁹. Bei der Aufstellung eines Standbildes in einem Heiligtum werden bestimmte Zeremonien vorgenommen, von denen weiter unten gehandelt werden wird.

Einige Jina-Bilder gelten als besonders heilig, weil man ihnen einen übernatürlichen Ursprung zuschreibt. Sie sollen selbstexistent oder von Heiligen der Legende errichtet und durch ein Wunder aufgefunden

worden sein. So wird in Stambhanaka (Cambay) ein Standbild des Pârshvanâtha verehrt, das auf folgende Weise entdeckt worden sein soll. Der Heilige Abhayadeva (11. Jh. n. Chr.) erkrankte einst auf einer Wallfahrt zu den Heiligtümern von Gujarât. In der Nacht erschien ihm die Göttin der Jaina-Lehre und gebot ihm, nach Stambhanaka zum Ufer des Sedhikâ-Flusses zu gehen, dort werde er inmitten eines Dickichts von Palâsha-Bäumen ein Bild Pârshvas finden und von seiner Krankheit genesen. Mit Mühe schleppte sich Abhaya in Begleitung mehrerer Pilger nach Stambhanaka, doch wurde die Statue nicht gefunden. Schließlich bemerkten Leute, daß eine Krähe etwas Milch stets auf eine bestimmte Stelle träufelte. Der Weise ging an diesen Platz und dichtete dort in der Begeisterung des Augenblicks die dreißig Strophen seines Lobliedes „Jaya tihuyana“. An der Rezitation von zwei weiteren Strophen, die er ebenfalls gedichtet hatte, wurde er von einer Göttin gehindert, weil er dadurch zu große Macht über die Götter erlangt hätte. Beim Hersagen der Verse erhob sich das Bild Pârshvanâthas langsam aus der Erde, wo es Jahrhunderte lang verborgen gelegen hatte, und die Frommen errichteten über ihm einen Tempel, der von Abhayadeva geweiht wurde⁴⁰.

Legenden dieser Art werden noch von einer ganzen Reihe von Tirthankara-Bildern erzählt.

In den Tempeln findet sich gewöhnlich neben einer großen Statue des „Mûlanâyaka“, d. h. des Tirthankara, dem das Heiligtum geweiht ist, noch eine vollständige Reihe von Statuen der anderen Jinas, doch haben diese geringere Dimensionen. Auch den Tirthankaras nahestehende Personen der heiligen Legende, wie ihre Mütter, sind in den Tempeln oft durch Bilder vertreten. Den Digambaras eigentümlich ist die Verehrung des Gommata oder Bâhubali (s. S. 268), eines Sohnes des ersten Tirthankara Rishabha. Die Kolossalstatuen dieses Heiligen, die sich in verschiedenen Orten der Westküste Indiens finden, gehören zu den merkwürdigsten Schöpfungen der Jaina-Kunst⁴¹. Es sind gewaltige, freistehende Monolithen, welche, weithin sichtbar, die ganze Gegend beherrschen. Die größte dieser Statuen steht in Shravana Belgola (Maisûr) auf einem Berge, der sich 400 Fuß über der Ort-

schaft erhebt. Sie ist $56\frac{1}{2}$ Fuß hoch und hat an den Hüften eine Breite von 13 Fuß. Das verwendete Material ist ein riesiger Gneißblock. Gommata ist dargestellt, wie er ein Jahr lang regungslos in Meditation verharnte. Ganz nackt, das Gesicht nach Norden gewendet, steht er aufrecht auf einem Piedestal von der Gestalt eines geöffneten Lotus. Seine Schenkel umgeben zwei große Ameisenhaufen, aus denen Schlangen hervorkriechen, Beine und Arme sind von einer Schlingpflanze umwunden. Einer Legende zufolge soll das Bildwerk uralt oder von Bharata errichtet und schon von Râvana verehrt worden sein. Ein Kaufmann soll dem Minister Câmundarâya des Königs Râjamalla aus der Ganga-Dynastie von dieser in Vergessenheit geratenen und in einem Berge verborgenen Statue erzählt haben, worauf dieser zusammen mit seiner Mutter und mehreren Begleitern eine Wallfahrt nach dem Hügel Vindhyagiri unternahm, um das kostbare Denkmal zu suchen. Im Traum erschien ihm dort Kushmândî, die Yakshinî des Tîrthankara Arishtanemi, und zeigte ihm den Ort, wo er es finden könne. Mit einem goldenen Pfeile spaltete Câmundarâya den Berg, woraufhin Gommatas Bild sichtbar wurde. Der Minister ließ dieses freilegen und von Bildhauern kunstvoll verschönern, dann wurde es feierlich geweiht und dem Kultus übergeben. Andere Quellen berichten hingegen, Câmundarâya habe die Statue selber herstellen lassen, wobei eine (unsichtbare) von Bharata in Potanapura errichtete als Vorbild gedient habe. Der Künstler, der sie schuf, hieß wahrscheinlich Arishtanemi (Aritto Nemi); die Herstellung erfolgte um das Jahr 980 n. Chr.

Der Fürst Virapândya von Kârkala ließ im Jahre 1432 in Kârkala (in Süd-Kanara, Madrâs) eine ähnliche Darstellung Gommatas ausführen, das gleiche tat Timmarâja, wahrscheinlich ein Nachkomme Câmundarâyas 1604 in Venûr (oder Yenûr in Süd-Kanara, Madrâs). Die Statue in Kârkala ist etwas über 41, die in Venûr 37 Fuß hoch. Beide gleichen sie vollkommen der von Shravana Belgola, doch wird die ästhetische Wirkung derjenigen von Venûr etwas dadurch beeinträchtigt, daß hier das Gesicht infolge von Grübchen in den Wangen einen grinsenden Ausdruck erhalten hat. Eine andere berühmte Gom-

matastatue, die jedoch nur 20 Fuß hoch ist, befindet sich auf einem Hügel 15 Meilen südwestlich der Stadt Maisûr⁴².

Obwohl diese Statuen nach Idee und Ausführung nicht den abendländischen Schönheitsbegriffen entsprechen, sind sich doch alle europäischen Reisenden darüber einig, daß sie außerordentlich eindrucksvoll sind. „Außerhalb Ägyptens gibt es nichts Größeres und Imposanteres als sie, und selbst dort überragt sie keine bisher bekannte Statue an Höhe“ schrieb Fergusson von der von Shravana Belgola, und auch heute noch wird diese mit Recht zu den Wundern der Welt gerechnet.

Neben den Standbildern von Personen, die mit den Legenden der Tîrthankaras verknüpft sind, werden auch solche von Gottheiten der verschiedensten Art errichtet, mögen diese in engerem oder entfernterem Zusammenhang mit dem Jaina-Glauben stehen, Idole von Yakshas und Kshetrapâlas, von Indras und von den Gottheiten der Himmelsrichtungen, von Ganesha und Hanumân, von den zahlreichen Muttergöttinnen, von Planeten und anderen himmlischen Mächten. Auch Statuen verstorbener Meister und Lehrer werden aufgestellt und durch ein feierliches Zeremoniell verehrt.

Beliebt sind auch plastische Darstellungen von Gruppen, auf denen mehrere Tîrthankaras nebeneinander figurieren, oder ein Tîrthankara mit ihn anbetenden Menschen, umgeben von Musikanten, Caurî-Trägern usw., zu sehen ist.

Der bildlichen Wiedergabe der Tîrthankaras und Götter dienen neben Skulpturen auch Reliefs der verschiedensten Art. Eigenartig sind die Âyâgapatas, „Ehrentäfelchen“, die man in Mathurâ gefunden hat. Es sind dies längliche oder viereckige Steinplatten, mit der Darstellung eines Jina, eines heiligen Symbols wie des Dharma-Rades, oder eines Stûpa, der von glückverheißenden Zeichen und verehrenden Göttern oder Menschen umgeben ist⁴³.

Schließlich werden auch Gemälde zur Ausschmückung von Tempeln und Häusern sowie zur Illustrierung von Büchern verwendet. Die ältesten Reste von Wandmalereien finden sich in einer der Orissa-Höhlen⁴⁴. Jaina-Fresken aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. wurden von

Jouveau-Dubreuil in Sittanavasal bei Pudukottai in Südindien aufgefunden⁴⁵. Die ältesten Buchillustrationen sind in einer Handschrift des Kalpa-Sûtra aus dem Jahre 1237, die sich in Pâtan befindet, erhalten⁴⁶. Die ästhetischen Qualitäten der Jaina-Miniaturen sind von W. Hüttemann⁴⁷ und Ananda K. Coomaraswamy⁴⁸ gewürdigt worden. Die Jaina-Bilder, welche das Leben der Tirthankaras und ähnliches darstellen, tragen durchaus den Stempel hieratischer Kunstübung; sie sind der Ausdruck religiösen Geistes, Symbole mythischen Geschehens, in ihrer Weltentrücktheit entbehren sie des menschlichen Interesses, das die Fresken von Ajanta oder die Werke der Rājput-Kunst bieten. Die durch das Herkommen geheiligte Form der Wiedergabe der Ereignisse der Kirchengeschichte werden unverändert festgehalten und durch die Jahrhunderte wie unveränderliche Schablonen bewahrt. Bei der Behandlung von Legenden, welche nicht den bei der Darstellung kanonischer Geschichte vorgeschriebenen festumrissenen Regeln zu folgen brauchten, hatten die Künstler größere Bewegungsfreiheit. Die unter dem Einfluß der Mogulkunst entstandenen Illustrationen zur Erzählung von Shâlibhadra zeigen die Jainas als Meister in der Wiedergabe der wechselvollen Ereignisse des täglichen Lebens. Der Gegensatz, der in der Auffassungsweise, Kleidung, Farbe und vielem anderen zwischen den in vor-mohammedanischer Zeit entstandenen Kalpasûtra-Miniaturen und den von persischen Vorbildern beeinflussten Illustrationen des „Shâlibhadra-Carita“ besteht, ist kunsthistorisch von hohem Interesse.

Der vor den Idolen der Tirthankaras vorgenommene Kultus ist sehr kompliziert und differiert bei den einzelnen Sekten in manchen Einzelheiten. Er beginnt zumeist mit der Vornahme bestimmter Verbeugungen und Körperbewegungen, mit dem feierlichen Umwandeln (Pradakshinâ) des Kultbildes, mit dem Rezitieren von Mantras und dem Absingen von Hymnen. Die eigentliche „Pûjâ“ (Verehrung) besteht in dem Darbringen bestimmter Gaben. Gewöhnlich ist sie achtfach; sie setzt sich aus 8 Akten zusammen, die jedoch nicht alle

und nicht in einer bestimmten Reihenfolge vollzogen zu werden brauchen. Die 8 Akte sind:

1. Jala-pûjâ, Besprengen und Waschen mit Wasser,
2. Candana-pûjâ, Bestreichen und Salben mit Sandel,
3. Pushpa-pûjâ, Bekränzen und Bedecken mit Blumen,
4. Dhûpa-pûjâ, Entzünden von Räucherwerk,
5. Dîpa-pûjâ, Schwingen von Lampen,
6. Akshata-pûjâ, Darbringen von Reis,
7. Naivedya-pûjâ, Darbringen von Süßigkeiten,
8. Phala-pûjâ, Darbringen von Früchten, wie Bananen, Kokosnüssen, Orangen, Mandeln.

Zu diesen Hauptformen der Pûjâ treten oft noch andere hinzu, wie das Errichten einer Flagge zu Ehren des Kultbildes, die Veranstaltung von Tänzen mit musikalischer Begleitung vor demselben u. a. m.

V. KULTSTÄTTEN.

Die Kultstätten der Jainas sind ihrer Bestimmung gemäß sehr verschiedenartig. Bei allen Sekten, bei denen Mönchs- und Nonnenorden die Träger des religiösen Lebens sind, sind die sog. Upâshrayas („Zufluchtsorte“) die Mittelpunkte der Gemeinde. Es sind dies von den Laien unterhaltene Häuser, die sowohl als Versammlungsorte der Laien wie als Herbergen für die Mönche bzw. Nonnen dienen. Die Upâshrayas sind gewöhnlich zweistöckige, oblonge, aus Teakholz und Backsteinen aufgeführte Gebäude mit einem Ziegeldache; sie unterscheiden sich also nicht wesentlich von den Wohnhäusern wohlhabenderer Inder. Der Hauptraum, der Predigtsaal, liegt meist im ersten Stock, zu welchem eine enge Treppe hinaufführt. Georg Bühler, der ein solches Versammlungszimmer besuchte, schildert es folgendermaßen: „Es ist etwa 30 Fuß lang und vielleicht 15 Fuß breit. Die nicht sehr hohe Decke wird durch einige geschnitzte Holzsäulen gestützt, die Wände sind mit Kalk getüncht, die Fenster nach euro-

päischer Weise mit Glasscheiben versehen und der Boden mit Matten aus Kokusfasern bedeckt. . . . Dicht bei der Tür teilt ein verstellbares Holzgeländer mit einem Pfortchen einen kleinen Raum ab, in dem sich ein sogenannter Manca, ein langer und breiter hölzerner Schragen, etwa 3 Fuß über dem Boden erhebt. Dies ist der Sitz des Âcârya, des Predigers und Lehrers, sowie der Mönche oder Schüler, die ihm assistieren.“⁴⁹

Über den Türen und an den Simsien finden sich zwar Schnitzereien, sonst ist aber ein Bilder- oder Statuenschmuck in den Upâshrayas nicht vorhanden. Das ist sehr bemerkenswert, es entspricht der Bestimmung des alten Kalpasûtra (I, 20), daß Mönche und Nonnen nicht in einem Hause mit Wandmalereien wohnen dürfen.

Im Upâshraya predigen die Jaina-Mönche oder Nonnen ihren Anhängern, nehmen ihnen die Beichte ab und erteilen ihnen religiöse Unterweisung. Ein eigentlicher Kult findet in ihm jedoch nicht statt; diesem Zweck dienen vielmehr heilige Stätten verschiedener Art, die zum Teil mit großer Pracht ausgestattet sind.

Die Baukunst der Jainas hat sich in engem Anschluß an die gemein-indische entwickelt. Wie bei dieser entstammen auch ihre Denkmäler erst einer ziemlich späten Zeit, sind bisher doch keine aufgefunden worden, welche über die letzten Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung heraufreichen⁵⁰. Der Grund dafür, daß keine Bauten aus älterer Zeit auf uns gekommen sind, ist wahrscheinlich darin zu suchen, daß die Jainas, wie die Inder überhaupt, früher das Holz als Baumaterial verwendeten, das naturgemäß den Einflüssen des Klimas nur auf begrenzte Zeit Widerstand leisten konnte. Diese Annahme der europäischen Forschung wird zwar von den Jainas bekämpft, die unter Hinweis auf die Tradition behaupten, daß bei ihnen schon seit der ältesten Zeit Tempel und Paläste aus Stein errichtet worden seien, sie hat jedoch nicht nur im Hinblick auf die Verhältnisse der indischen Vergangenheit eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, sondern findet ihre Stütze auch in der Eigenart der Architektur der späteren Zeit: die kunstvollen steinernen Säulen, welche die Bogen und Dächer der Tempel tragen, wie auch die unendlich feine durch-

brochene Marmorarbeit im Inneren der Heiligtümer gehen offenbar auf Holzschnitzarbeiten zurück, die später in Stein nachgeahmt wurden.

Die Bauwerke der Jainas sind von großer Mannigfaltigkeit. Eine Art von Sakralbauten, die nur in der Frühzeit der Jaina-Architektur errichtet worden zu sein scheinen, sind die sog. Stûpas. Ein Stûpa ist bekanntlich ein Gedächtnismonument, welches der Aufbewahrung einer Reliquie dient oder welches zur Erinnerung an eine Begebenheit der heiligen Geschichte erbaut wurde. Ein Stûpa hat die Form einer Halbkugel, auf der sich ein viereckiger Aufbau befindet, der von einem Sonnenschirm (dem Symbol der Herrschaft) gekrönt wird. Ringsherum läuft ein Wandelgang; das Ganze ist von einem Geländer mit Toren nach den vier Himmelsrichtungen umgeben. Der Bau von Stûpas war besonders bei den Buddhisten im Schwange, die im Inneren derselben die Überreste verstorbener Heiliger niederlegten. Man glaubte deshalb früher alle Stûpas ohne weiteres den Buddhisten zuweisen zu können; seitdem jedoch A. Führer einen Jaina-Stûpa bei Mathurâ auffand und in Râmnagar ein weiterer entdeckt wurde, steht es fest, daß die Jainas sich ebenfalls der Stûpas bedient haben, obwohl ihnen der Reliquiendienst fremd ist. Wie E. Leumann zuerst gezeigt hat, werden Stûpas bereits im Shvetâmbara-Kanon erwähnt⁵¹. G. Bühler glaubt, daß auch das Wort Caitya ursprünglich nicht einen Tempel bedeutet habe, sondern ein zu Ehren eines verstorbenen Lehrers errichtetes Gedächtnismonument. Von einigen Caityas nämlich, die im Kanon beschrieben werden, wird gesagt, sie seien mit einem Chattra, d. h. Sonnenschirm versehen, was auf einen Stûpa, nicht auf andere Heiligtümer zutrifft⁵². In Mathurâ wurde auch ein Relief entdeckt, auf welchem ein Stupâ dargestellt ist, der von Centauren und Harpyien (Kinnaras und Garudas oder Suparnas) verehrt wird⁵³.

In späterer Zeit treten an Stelle der Stûpas die Grabdenkmäler von Shrîpûjyas oder anderen hervorragenden Mönchen. Dieselben werden in Râjputânâ „Chatris“ genannt und ähneln den Kenotaphen der Râjput-Fürsten. Nach einer Inschrift in Pâlitânâ wurden die Pâdukâs (Fußabdrücke) des berühmten Hîravijaya (S. 66), nachdem er sich zu Tode gehungert, in der Nähe des Tempels des Âdishvara in einem

Heiligtum beigelegt. In Shravana Belgola finden sich zahlreiche Grabmonumente von Digambaras.

Unter den Tempeln der Jainas sind die ältesten und gewaltigsten die Höhlentempel. Die Technik, Felsen auszubohren, um in ihnen Kultstätten und Mönchswohnungen zu schaffen, scheint in Indien im 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aufgekomen zu sein. Vielleicht entstand sie in Abhängigkeit von fremden Vorbildern: in Ägypten war sie seit unvordenklichen Zeiten in Übung und wurde von hier seit dem 6. Jahrhundert nach Persien übertragen, wo die Grabmäler des Darius und seiner Nachfolger aus den Felsen von Naksh-e-Rustam und Persepolis ausgehauen wurden⁵⁴. Seit der Zeit Kaiser Ashokas, der im 12. und 19. Jahre seiner Regierung in dem Barâbar-Felsen (16 Meilen nördlich von Gayâ in Bihâr) Höhlen herstellen ließ, sind über ein Jahrtausend lang in den verschiedensten Teilen des Gangeslandes Höhlen für kultische Zwecke ausgehoben worden. Mit den Buddhisten und Hindus wetteiferten auch die Jainas darin, den spröden Fels sakralen Zwecken dienstbar zu machen. Die berühmtesten Höhlenanlagen der Jainas befinden sich in Udayagiri in Orissa (um 150 v. Chr.), in Bâdâmi im Distrikt Bijâpur (um 650 nach Chr.) und in Ellora im Distrikt Aurangâbâd des Staates Haiderâbâd (9.—10. Jh. n. Chr.). Die meisten derselben bestehen aus mehreren kleineren und größeren Hallen mit Vorhöfen. Sie weisen reichen bildnerischen Schmuck auf, schöne Säulen und zahlreiche Skulpturen von Tirthankaras und göttlichen Wesen der verschiedensten Art. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht namentlich eine der 5 Jaina-Grotten von Ellora, die sog. Indrasabhâ, die außer vielen anderen Bildwerken eine schöne Statue des Mahâvîra birgt und auf deren Veranda sich eine Darstellung des Indra befindet, die zu den am häufigsten abgebildeten Skulpturen Indiens gehört.

Zahlreicher und mitunter auch künstlerisch wertvoller als die Höhlentempel sind die freistehenden Tempel, die die Jainas zu Ehren ihrer Tirthankaras errichtet haben. Die größeren Tempel bestehen zumeist aus einer offenen Halle (Mandapa), einer geschlossenen Versammlungshalle (Sabhâ-mandapa) und dem Allerheiligsten (Garbha-

griha), in welchem das Haupt-Idol steht. Ringsum laufen Bogenhallen mit Zellen, in denen sich Tirthankara-Statuen befinden. Das Ganze ist von Kuppeln überdacht. Der eigentliche heilige Bezirk ist abgegrenzt durch einen Hof von meist rechteckiger Form, den Rasthäuser für Pilger umgeben. Die meisten Jaina-Tempel, sowohl des Nordens wie des Südens (die sog. „Bastis“) sind in ähnlicher Weise angelegt, so sehr sie freilich auch nach Stil und Bauart voneinander differieren.

Beliebt sind im Norden wie im Süden die „viergesichtigen“ (caturmukha) Tempel, d. h. solche mit vier Toren, deren jedes zu einer oder mehreren Tirthankara-Statuen führt⁵⁵.

In Südindien finden sich auch Tempel, die eine ganz anders geartete Gestalt haben. Die eigenartigen Bastis von Mûdbidri (Mûdabidure) in Süd-Kanara gleichen mit ihren doppelten und dreifachen schrägen Dächern nepâlesischen Tempeln oder chinesischen Türmen; die Ableitung aus Werken der Holzarchitektur liegt hier besonders nahe. Die andere Art von Sakralbauten, die dem Süden eigentümlich ist, sind die sog. Bettas, d. h. die oben und an den Seiten offenen Bauten, welche die Statuen des Gommata in Shravana Belgola und an anderen Orten umgeben.

Vor vielen Jaina-Tempeln befindet sich eine durch einen gewaltigen Monolithen gebildete Säule (Mâna-stambha), die mit reichen Verzierungen geschmückt ist. Zwischen der Säule und dem Heiligtum steht oftmals eine Flaggenstange (Dhvaja-stambha), meistens aus Holz bestehend und mit Kupfer überzogen.

Die Jaina-Tempel verdanken ihre Entstehung fast ausnahmslos den Schenkungen reicher Stifter. Die Gebefreudigkeit der Laien tritt an ihnen deutlich zutage in der Pracht der Ausstattung und in der Kostbarkeit des verwendeten Materials; haben doch die Jainas viele ihrer Bauten in Marmor aufgeführt. Sie tritt des weiteren in der großen Fülle der Heiligtümer hervor, welche die heute zahlenmäßig kleine Religionsgemeinde der Jainas besitzt. Nicht nur haben alle größeren Städte, in denen Anhänger Mahāvīras wohnen, einen oder mehrere Tempel, oft weit mehr, als das Bedürfnis erfordern würde,

sondern es gibt auch eine ganze Reihe von Orten, in denen sich Tempel an Tempel drängt, Orte, die zu wahren Tempelstädten geworden sind. Khajrâho im Staate Chattarpur in Zentral-Indien, der Âbû in Râjputânâ, Shatrunjaya und Girnâr in Kathiâvâr sind die berühmtesten Beispiele dieser Art. Der Eindruck, den diese Tempelstädte auf den Beschauer ausüben, wird als überwältigend geschildert. Der Besucher glaubt sich in eine Zauberwelt versetzt, wenn er von Heiligtum zu Heiligtum wandert und ihm aus unzähligen Nischen die Tirthankara-Gestalten in erhabener Ruhe zulächeln.

Das Innere der Jaina-Tempel weckt ähnliche Empfindungen. Wer aus der blendenden Buntheit des staubigen Tages in die schattige Kühle der marmornen Heiligtümer eintritt, der glaubt etwas von der weltentrückten kühlen Ruhe der Jinas in sich nachzufühlen, die dort thronen. Die vollendete Schönheit und Gleichmäßigkeit der Pfeiler und Bogen, die diese Bauten zusammenfügen, wirkt ebenso erhebend wie die vollendete Reinheit, die in diesen Hallen herrscht. Freilich sind nicht alle Tempel von gleicher künstlerischer Vollkommenheit, und die Stillosigkeit und der überladene bunte Prunk zumal mancher moderner Bauten stören die Gefühle der Andacht, die in den Meisterwerken der Architektur auch in dem nicht der Jaina-Kirche Angehörigen aufkommen.

Die Tempel enthalten eine Statue des Mûlanâyaka, d. h. des Jina, der als sein Patron gilt, sowie Figuren der anderen Tirthankaras und von Genien und Göttern, die ihnen dienen. Vielfach sind auch (was allerdings nicht von allen Jainas gebilligt wird) Idole von aus dem Hinduismus übernommenen Gottheiten anzutreffen, so von Hanumân, von Bhairon, von den „Müttern“ u. a. Die Einrichtung besteht aus einer Reihe von Geräten, die bei den heiligen Handlungen Verwendung finden; dazu gehören ein Almosenkasten (Bhandâra), ein hölzerner Tisch, ein dreibeiniger Schemel, eine Glocke, Weihrauchbehälter sowie Gefäße der verschiedensten Art.

Der Tempeldienst wird meist von Pûjârîs wahrgenommen, von Ministranten, welche für ihre Tätigkeit von der Gemeinde bezahlt werden und Anteil an den dargebrachten Opfergaben haben. Dieselben

sind entweder Brahmanen oder Angehörige anderer Kasten, wie Baniyâs (Kaufleute), Mâlîs (Gärtner), Kânabis (Landleute), Barotas (Barden) usw. Während die Digambaras nur Ministranten verwenden, welche Jainas sind, stellen die Shvetâmbaras auch Personen an, welche gar nicht an die Tîrthankaras glauben, zu deren Ehren sie die heiligen Handlungen zu vollziehen haben, Hindus verschiedener Kasten, welche jedoch Vegetarier sein müssen und keinen Alkohol genießen dürfen. Mitunter werden einzelne Riten auch von frommen Jaina-Laien vorgenommen, die sich dieser Aufgabe unterziehen, um ein religiös-verdienstliches Werk zu vollbringen. Für das Recht, einzelne Zeremonien ausführen zu dürfen, werden oft beträchtliche Summen bezahlt. In großen Tempeln reflektieren oft so viele Laien auf die Ehre, ihren heiligen Eifer betätigen zu dürfen, daß das Privileg der Vornahme dieser oder jener Pûjâ von den Ministranten regelrecht meistbietend versteigert wird. Bei diesen Auktionen werden gewöhnlich eine bestimmte Anzahl Sers (Name eines Gewichtes) von Ghî geboten; tatsächlich wird jedoch keine Butter gegeben, sondern es wird in Rupien bezahlt, wobei der als Äquivalent für das Quantum der Ghî gegebene Preis nicht der heute geltende, sondern ein traditioneller ist, der vielleicht vor vielen Jahren einmal Gültigkeit hatte.

Am Kult dürfen sich nur Personen beteiligen, die in jeder Hinsicht rein sind. Deshalb müssen die Verehrer, bevor sie die heiligen Handlungen vollziehen, baden oder Waschungen vornehmen und besondere Kleidung anlegen. Letztere wird vielfach in einem Vorraum des Tempels aufbewahrt. Sie besteht in einem Lendentuch (Dhoti) und einem Schultertuch (Uttarâsana); als weitere Utensilien, die für das Ritual erforderlich sind, kommen noch hinzu ein Mundtuch, ein Tuch zum Sitzen und eine kleine Bürste. Die heilige Schnur (Janco) wird von den dazu Berechtigten gewöhnlich nur beim Gottesdienst getragen. Da Dinge, die in den Tempel gebracht worden sind, für weltliche Zwecke nicht mehr verwendet werden sollen, vermeiden es die Verehrer, etwas in ihrer Tasche zu tragen⁵⁶. Zu den vor der Vollziehung heiliger Handlungen erforderlichen Vorbereitungen gehört es, daß der Verehrer sich an Stirn und Ohren mit einem gelben Pulver bestimmte

Zeichen aufträgt und auf den Armen, in der Mitte der Brust und um den Hals Striche zieht.

Der Dienst im Heiligtum geht gewöhnlich dreimal täglich vor sich. Er besteht in der Hauptsache in der achtfachen Verehrung (Pûjâ) der Jina-Bilder, die oben S. 396 geschildert worden ist. Das Waschen des Idols wird nur einmal vorgenommen, die anderen Riten können beliebig oft wiederholt werden. Während die drei Arten der Pûjâ, bei welcher das Kultobjekt berührt wird (das Waschen, Salben, Bekränzen), nur im Allerheiligsten und von Personen, die gebadet haben und besonders gekleidet sind, ausgeführt werden können, dürfen die übrigen Zeremonien in der Halle von Leuten ohne speziellen Anzug, auch von Frauen, vollzogen werden.

Bei festlichen Gelegenheiten finden in manchen Tempeln pantomimische Aufführungen statt. Diese bestehen gewöhnlich darin, daß ein halbes Dutzend Knaben unter der Begleitung von Trommeln und anderen Instrumenten singen und tanzen. Die Knaben tragen ein schauspielmäßiges Kostüm und tanzen zuerst gemeinsam, dann zu zwei und zwei und gehen darauf unter den von den Händen ihrer Mitspieler gebildeten Toren hindurch. Das Absingen von Hymnen vor den Bildern der Tirthankaras und Verbeugungen vor den Idolen schließen jeden Akt der Vorführung⁵⁷. Bemerkenswert ist, daß (wenigstens bei den Shvetâmbaras) auch Frauen, sogar Witwen, am Kult regen Anteil nehmen dürfen.

VI. MAGIE UND MANTIK.

Mit den Hindus und den Angehörigen anderer Religionen teilen die Jainas den Glauben an das Dasein von zahlreichen überirdischen Intelligenzen, welche fördernd oder störend in die Geschehnisse des Individuums und der Gesamtheit eingreifen können. Diese Wesenheiten haben zwar nur begrenzte Macht, sind selbst den Gesetzen der ewigen Welteinrichtung unterworfen und unterliegen dem Karma und der Wiedergeburt; aber vermöge der durch Taten in einem früheren Dasein erworbenen Stellung, die sie nun einmal einnehmen, sind sie

in der Lage, sich den Menschen in der verschiedenartigsten Weise angenehm oder unangenehm bemerkbar zu machen. Den von den Banden der Welt losgelösten Heiligen vermögen sie natürlich nichts anzuhaben, alle anderen aber sind in gewissem Umfange in ihrem Wohl und Wehe von ihnen abhängig und tun deshalb wohl daran, sich mit ihnen gut zu stellen und sie sich gnädig zu stimmen.

Kult und Magie gehen bei allen Völkern leicht ineinander über; bei den Jainas ist eine Trennungslinie um so schwerer zu ziehen, als ja die Verehrung der dem Hindutum entstammenden Gottheiten an sich — zumal wenn an dem Tirthankara-Kult gemessen — einen stark magischen Charakter trägt. Denn wenn der Jaina dem Ganesha oder den Muttergöttinnen seine Verehrung erweist, dann tut er dies ja nicht, um sein Selbst zu läutern, sondern um sie gnädig zu stimmen und durch sie irdischer oder überirdischer Güter teilhaftig zu werden. Die den Gottheiten dargebrachte Verehrung ist bereits oben besprochen worden, und wir können uns deshalb hier darauf beschränken, nur von den Zauberhandlungen zu reden, deren Gegenstand Geister niederer Ordnung sind.

Den ersten Platz unter den himmlischen Mächten, die auf das irdische Leben einen Einfluß ausüben, nehmen die Gestirne ein, nämlich die 9 Planeten (zu denen neben den fünf mit unbewaffnetem Auge sichtbaren auch Sonne, Mond sowie der auf- und der absteigende Knoten gerechnet werden), die 12 Tierkreiszeichen und die 28 Mondhäuser (Nakshatra). Die Stellung am Himmel, die sie zur Zeit der Geburt eines Individuums innehaben, übt auf das Schicksal des Neugeborenen einen beherrschenden Einfluß aus; die planetare Konstellation ist aber auch sonst von großer Bedeutung, weshalb für alle wichtigen Riten, wie Initiation, Heirat, Asketenweihe, astrologisch günstige Momente auszuwählen sind. Die Sternlehre und Sterndeutung der Jainas entspricht zwar in vielen Grundzügen der der Hindus, weicht jedoch in einigen wesentlichen Punkten (vgl. S. 238) von dieser ab. Wie alle Inder erblicken auch die Jainas in der Annahme eines bestimmenden Gestirneinflusses keinen Widerspruch gegen den Glauben an das Karma; Karma und Sternenstunden stehen eben in einer tiefen

inneren Harmonie zueinander, und die Astrologie macht es gewissermaßen möglich, das Karma eines Wesens aus den Sternen abzulesen. Dieser Anschauung entsprechend, wissen die Jainas auch für die fünf großen Zeitpunkte im Leben eines jeden ihrer Tirthankaras das Nakshatra anzugeben, mit welchen der Mond damals in Konjunktion stand. Die Jaina-Astrologen setzen auch die einzelnen Planeten zu den 24 Jinas in Beziehung, und zwar wird die Sonne mit dem 6., der Mond mit dem 8., Mars mit dem 12., Merkur mit dem 13., 14., 15., 16., 17., 18., 21. und 24., Jupiter mit dem 1., 2., 3., 4., 5., 7., 10., 11., Venus mit dem 9., Saturn mit dem 20., Rāhu mit dem 22. und Ketu mit dem 19. und 23. in Verbindung gebracht. Den Gestirnen wird durch Rezitation von Mantras und Darbringung von Spenden Verehrung erwiesen; ungünstige Wirkungen, die von ihnen ausgehen, sucht man durch geeignete Beschwichtigungsriten zu neutralisieren.

Während die Vorstellung von der Macht der Sterne in den Schriften der Jaina-Theologen allgemein anerkannt wird und somit als sanktioniert gelten kann, gehört der Glaube an die Wirksamkeit von Gespenstern mehr dem Volksglauben an und wird von philosophisch-gerichteten Jainas nicht allgemein gutgeheißen.

Die Vorstellung, daß allerlei böse Geister (Bhūta) den Menschen Übel zufügen können, ist allgemein verbreitet, besonders unter den Frauen und den Ungebildeten. Für Kinder gefährlich werden namentlich die Jakhins (Yakshinis), d. h. Geister verstorbener Frauen. Wenn ein Kind von einer Krankheit befallen wird, von der man annimmt, daß sie dem Einfluß der verstorbenen ersten Gattin des Vaters zuzuschreiben sei, so verspricht man, ein Metallbild von ihr zusammen mit den Haus-Idolen aufzustellen und zu verehren. Ist das Kind gesund geworden, so wird das Gelübde erfüllt; bei der Aufstellung des Bildes werden einige verheiratete Frauen eingeladen, gespeist und beschenkt. Auch bei Erwachsenen werden allerhand Leiden und Krankheiten durch Geister der verschiedensten Art hervorgerufen. Zu ihrer Besänftigung ruft man Priester herbei, die durch Zaubersprüche, Verbrennen von Weihrauch und Bestreichen des Patienten mit Asche, durch Behängen des Kranken mit Amuletten und durch andere

magische Methoden die Geister zu vertreiben suchen. Prophylaktisch wird die von Bhûtas drohende Gefahr bekämpft, indem man die Geister an bestimmten Tagen durch Darbringung von Gaben erfreut, die Bäume, in denen sie leben sollen, begießt oder andere fromme Riten vollzieht.

Eine andere volkstümliche Anschauung, welche viele Jainas mit Angehörigen anderer Religionen teilen, ist der Glaube an den bösen Blick. Der böse Blick ist manchen Leuten von Natur eigen, seine Entstehung kann verschiedene Ursachen haben; so tritt er bei denen auf, welchen bei Durchschneidung der Nabelschnur, die sie mit dem mütterlichen Körper verband, etwas von dem dabei herabgefallenen Blut ins Auge traf⁵⁸. Den Angriffen des bösen Blicks sind besonders Menschen ausgesetzt, die durch Schönheit oder Klugheit auffallen oder die besonders glücklich sind. Der Einfluß des bösen Blicks wird am wirksamsten bekämpft durch Verwendung von etwas Schwarzem; so wird ein schwarzer Faden an den Schmuck der festlich gekleideten Frau gebunden, ein schwarzer Fleck auf die Wange eines hübschen Kindes gemalt usw. Einen ähnlichen Zweck hat der Brauch, bei Hochzeiten eine Zitrone in dem Turban des Bräutigams oder an dem Kleid der Braut zu befestigen, um so der Süßigkeit ihres Glückes einen sauren Beigeschmack beizumischen. Das Ausbrechen von Fieber bei Kindern wird oft der Wirkung des bösen Blickes zugeschrieben; um eine Heilung zu erzielen, wird ein Topf, der mit Asche, Salz, Körnern, Senf und anderen Ingredienzien angefüllt ist, unter das Krankenbett gestellt. Ist das Leiden behoben, so wird der Inhalt des Topfes an einem Kreuzwege ausgegossen.

Neben den hier genannten magischen Vorstellungen und Bräuchen finden sich bei den Jainas noch unzählige andere, die hier nicht aufgeführt werden können. In Indien gelten die Jainas vielfach als in der schwarzen Kunst besonders erfahren. James Tod nennt sie die „Vediavân or Magi of Râjasthân“ und bemerkt, den Jainas würde oftmals der Vorwurf gemacht, daß sie sich viel mit Zauberei abgäben⁵⁹. Ähnliche Beschuldigungen wurden auch in Südindien gegen

die Jinas erhoben, wie sich aus dem „Madurâ-sthala-purâna“, den Annalen des Tempels von Madurâ, ergibt⁶⁰.

Mit der Magie aufs engste verknüpft ist die Mantik. Der bedeutendsten von allen Auguralwissenschaften, der Astrologie, wurde bereits gedacht. Neben dieser gibt es eine große Fülle von anderen Wahrsagekünsten, die mehr oder weniger systematische Ausbildung gefunden haben. Weit verbreitet ist der Glaube an Omina der verschiedensten Art. In Jaina-Erzählungen werden oft die Gegenstände und Wesen aufgeführt, denen jemand begegnet, bevor eine Reise angetreten hat; sie alle haben eine günstige oder ungünstige Vorbedeutung⁶¹. Von den Auspizien sind Träume die bemerkenswertesten. Ihrem Ursprung nach werden 9 Arten unterschieden, solche, die der Sorge, der Krankheit, einem Erlebnis, der eigenen Natur des Träumenden, etwas Gehörtem, etwas Gesehenem, einem religiösen Werke oder einer Sünde ihre Entstehung verdanken, und solche, die auf der durch einen Gott oder ein anderes höheres Wesen gespendeten Belehrung beruhen. Träume der ersten sechs Arten sind bedeutungslos, während solche der drei zuletzt genannten Klassen gute oder böse Folgen zeitigen. Von den bedeutungsvollen Träumen sind 72 besonders bemerkenswert, 30 von diesen sind die sog. „Großträume“, welche die Geburt von großen Männern ankündigen⁶². Die 14 (bzw. 16) Träume, welche der Geburt eines Tirthankara vorausgehen, sind S. 248 aufgezählt worden, die Geburt der anderen „berühmten Männer“ und von großen Herrschern oder Weisen wird durch einzelne von diesen vorausgesagt.

Im Gegensatz zu diesen Träumen, welche etwas Erfreuliches prophezeien, verkünden andere Unheil. So soll Candragupta 16 böse Traumbilder gesehen haben, welche auf die kommende zwölfjährige Hungersnot in Magadha gedeutet wurden⁶³. Berühmt sind die 16 Träume Bharatas, aus denen der Verfall der Brahmanenkaste vorausgesagt wurde⁶⁴.

B. Besonderer Teil.

I. DIE RITEN DER LAIEN.

1. Die täglichen Riten.

Vom Morgen bis zum Abend hat der fromme Laie eine Reihe von Riten auszuführen. Wenn er in der letzten Nachtwache sich von seinem Lager erhebt, flüstert er den Parameshthi-Mantra und widmet sich frommer Betrachtung. Er hat dann die „6 notwendigen Pflichten“ (Āvashyaka) zu erfüllen. Diese sind:

1. Sāmāyika, die 48 Minuten währende Andacht, welche der inneren Einkehr mit dem Gelöbnis, von allem Bösen abzustehen, gewidmet ist,
2. Caturvinshatijinastuti, das Lobpreisen der 24 Tirthankaras,
3. Vandana, die Verehrung des Guru,
4. Pratikramana, die Beichte,
5. Kāyotsarga, das Verharren in der besonderen Stellung (s. S. 372), durch welche eine Loslösung des Geistes vom Körperlichen erzielt werden soll,
6. Pratyākhyāna, das Aufsichnehmen des Gelübdes, bestimmten Genüssen zu entsagen.

Die Āvashyakas werden entweder zu Hause oder in einem Upāshraya erfüllt, und zwar morgens, mittags und abends, mitunter auch öfter. Der Besuch im Upāshraya ist vielfach mit dem Anhören einer Predigt verbunden.

Während sich bei den Sthānakavāsīs die Teilnahme am öffentlichen Kultus auf den Besuch eines Upāshraya beschränkt, nehmen die Anhänger der Bilderverehrung auch an dem Tempelkult teil, mindestens einmal am Tage, vielfach öfter.

Die Mahlzeiten — ganz fromme Leute begnügen sich mit einer einzigen — müssen vor Einbruch der Dunkelheit eingenommen werden, ihnen haben Gebete und, wenn möglich, Spenden an Asketen oder Bedürftige voranzugehen.

Wenn sich der Jaina abends auf sein Lager niederlegt, so spricht er wieder fromme Sprüche und gibt sich frommen Betrachtungen hin, bis er in den Schlaf versinkt, der ihm, zum Lohn für gute Werke, durch glückverheißende Träume verschönt wird.

Unter hinduistischem Einfluß werden von manchen Jainas auch die vedischen Feueropfer vorgenommen; nach dem *Ādi-purāṇa* 47, 348 sollen die drei Feuer morgens, mittags und abends zur Erinnerung an die Verbrennung der Leiche Rishabhas entzündet werden.

2. Riten bei besonderen Gelegenheiten.

Das ganze Leben eines frommen Jaina, von seinem ersten bis zu seinem letzten Atemzuge, ist von heiligen Handlungen umgeben und begleitet. Viele von diesen Riten sind den Jainas mit den Hindus gemeinsam, zum Teil sogar unmittelbar von diesen übernommen. Die einzelnen Zeremonien differieren bei den verschiedenen Sekten und in den verschiedenen Landschaften in manchen Punkten, auch sind sie nicht zu allen Zeiten in der gleichen Weise ausgeführt worden. Die folgende Darstellung versucht es nur, eine ungefähre Vorstellung von den wichtigsten, heute bei den Shvetāmbaras üblichen Begehungen zu geben, ohne auf Details und Abweichungen in Einzelheiten einzugehen⁶⁵.

Die ersten Riten, welche mit dem Leben eines Menschen verbunden sind, werden an ihm vor seiner Geburt vollzogen. Wenn die Mutter fünf Monate schwanger ist, wird ein Brahmane geholt, der die Zeremonie des *Garbhâdhâna* (das Hineinlegen der Leibesfrucht) vornimmt. Bei dieser wird die Schwangere, welche links neben ihrem Gatten Platz genommen hat und deren Gewand mit dem seinigen zusammengebunden ist, mit geweihtem Wasser besprengt und durch Hersagen des *Shântidevî-stotra* und heiliger Mantras gesegnet. In den

hierbei gesprochenen Sprüchen werden die himmlischen Mächte aufgefodert, Mutter und Kind vor Dämonen, wilden Tieren und allen Arten von Leid und Ungemach zu schützen und ihnen Glück und Gedeihen zu spenden.

Im 8. Monat nach Eintritt der Schwangerschaft findet die Pumsavana-Zeremonie statt, welche die Erzielung männlicher Nachkommenschaft zum Zweck hat. Bei dieser besprengt der Guru die in neue Gewänder gekleidete werdende Mutter an einem für die Geburt von Knaben günstigen Tage in der 4. Nachtwache unter dem gestirnten Himmel mit geweihtem, wohlriechendem Wasser; dasselbe geschieht, wenn es hell geworden ist. In den hierbei gesprochenen Mantras wird der in den Leib der Mutter eingegangenen Seele eine leichte Geburt gewünscht und die Hoffnung ausgesprochen, daß sie das Glück ihrer Eltern und die Zierde der Familie werden möge. Bei der Zeremonie werden Münzen und Süßigkeiten gespendet.

Die Schwangere zieht dann bald in ihr Elternhaus und sieht hier ihrer Niederkunft entgegen. Ist das erwartete Kind zur Welt gekommen, so wird die Nabelschnur durchschnitten, und Mutter und Kind werden gebadet. Ein Astrologe stellt dem jungen Erdenbürger das Horoskop, der Guru verbrennt Sandel- und Bilvaholz und tut die Asche, vermischt mit Senf und Salz, in ein Bündel, über welches siebenmal an Ambikâ gerichtete Sprüche gesprochen werden, in welchen diese Göttin dazu aufgefodert wird, das Kind zu schirmen. In das Bündel werden noch ein Stück aus Eisen, roter Sandel, Otterköpfchen u. a. hineingelegt; dann wird es mit einem schwarzen Faden von einem älteren weiblichen Familienmitglied an die Hand des Kindes gebunden.

Am 3. Tage nach der Geburt führt der Guru, nachdem er ein Bild der Sonne verehrt hat, die schön geschmückte Mutter und das Kind, das sie im Arm trägt, vor die Sonne. Er zeigt beiden den tausendstrahligen Tagesgebieter, wobei er diesen in einem Spruch um Glück anfleht. Am Abend wird der nektarspendende Sternenkönig Mond in ähnlicher Weise gezeigt und verehrt. Dieses Sakrament heißt Sūryendu-darshana.

Die Kshîrâshana-Zeremonie geht am gleichen Tage vor sich. Sie besteht darin, daß der Guru den Säugling Milch aus der Mutterbrust trinken läßt und ihm dabei in einem Mantra Gesundheit und langes Leben wünscht.

In der Nacht des 6. Tages nach der Geburt nimmt der Guru im Geburtshause den Shashti-sanskâra, die feierliche Verehrung der 8 „Mütter“ vor, nämlich der Schutzgöttinnen Brahmâni, Mâbeshvari, Kaumârî, Vaishnavî, Vârâhî, Indrânî, Câmundâ, Tripurâ. Sie werden durch Mantras zum Herbeikommen und Verweilen aufgefordert und durch Spenden von Wohlgerüchen, Blumen, Räucherwerk, Lichtern, Reis und Süßigkeiten erfreut. Dasselbe geschieht dann mit Shashti, der Schirmgottheit der Kinder. In der Nacht wachen dann Frauen, deren Gatte am Leben ist, mit der Mutter. Am anderen Morgen entläßt der Guru die Muttergöttinnen jede für sich mit den Worten: „Erhabene! Auf Wiedersehn! Heil!“ Dann besprengt er das Kind mit geweihtem Wasser und spricht einen Segensspruch.

Durch die Geburt wird die Mutter unrein. Die Unreinheit schwindet erst nach einer Reihe von Tagen, deren Zahl bei den einzelnen Kasten verschieden ist: bei den Brahmanen dauert sie 10, bei den Kshatriyas 12, bei den Vaishyas 16 Tage, bei den Shûdras 1 Monat. Ist diese Zeit vorüber, so baden Mutter und Kind sowie alle Familienmitglieder und werden vom Guru für rein erklärt. (Shucikarma-sanskâra).

Am gleichen Tage wie diese Zeremonie oder 2 bzw. 3 Tage darauf findet die Namengebung (Nâmakarana) statt. Zu diesem Zweck versammelt sich die ganze Familie, und der Guru erscheint in Begleitung eines Sterndeuters. Der Astrologe erklärt dann das Horoskop, das auf einem Papierbogen säuberlich aufgezeichnet ist; der Aszendent und die anderen der 12 Himmelshäuser werden von den Verwandten durch Spenden von 12 Gold-, 12 Silber-, 12 Kupfer-Münzen, 12 Betelnüssen, 12 Früchten, 12 Kokosnüssen verehrt, die 9 Planeten durch Gaben von je 9 von diesen Dingen. Der Guru sagt dann einer älteren Tante den im Einvernehmen mit den Familienmitgliedern festgesetzten Namen des Kindes ins Ohr. Alle ziehen dann in einen Tempel. Hier verehren Mutter und Kind die Tirthankaras, worauf die Tante vor dem

Jina den Namen des Kindes bekannt gibt. Hieran schließen sich noch einige andere Riten. Die Zeremonie kann auch vor dem Jinabilde des Geburtshauses stattfinden.

Vielfach geht die Namengebung mit derartigem Gepränge nur bei dem ersten Sohn vor sich; bei späteren männlichen Kindern wird sie in vereinfachter Form vorgenommen, und Töchter erhalten ihren Namen ohne weiteres von der Mutter.

Die Jainas führen mit Vorliebe Vornamen, die auf Personen ihrer heiligen Legende Bezug haben, wie Rikhabdās (Rishabhadāsa, Diener des Rishabha), Ajitaprasāda (von Ajita begnadet) usw. Wie bei den Hindus sind auch Namen üblich, die unscheinbare Dinge bezeichnen, wie Dhondu (Marāthi) „Stein“, Kadappa (Kanaresisch) „Wald“. Zweck dieser eigenartigen Übung ist es, durch diese Namen böse Dämonen abzulenken, so daß sie dem Besitzer des Namens nichts Böses tun.

Im 6. Monat nach der Geburt findet bei Knaben, im 5. bei Mädchen die „Speisedarbietung“ (Annaprāshana) statt. Nachdem der Guru einige Riten ausgeführt hat, steckt die Mutter dem Kinde etwas von der der Familiengöttin geweihten Speise in den Mund.

Wenn das Kind 3, 5 oder 7 Jahre alt geworden ist, nimmt der Guru bei ihm die feierliche Stechung der Ohrlöcher (Karnavedha) vor. Die heilige Handlung geschieht nach gebührender Verehrung der Muttergöttinnen und hat, wie aus den dabei rezitierten Sprüchen hervorgeht, den Zweck, die Ohren für die Aufnahme der Lehren der Jaina-Religion geeignet zu machen.

Als nächstes Sakrament folgt dann - zu einer nicht festgesetzten Zeit - das Cūdākarana, das Haarschneiden. Nachdem der Guru die Muttergöttinnen verehrt hat, stellt ein Barbier die übliche Haartracht her, indem er den Kopf kahl schert, bei Knaben der drei oberen Kasten aber einen Haarbüschel in der Mitte des Hauptes stehen läßt.

Die wichtigste Begehung zwischen Geburt und Heirat ist das „Upanayana“, die Aufnahme beim Lehrer, eine Art Jünglingsweihe. Das Upanayana findet nur bei männlichen Mitgliedern der drei

oberen Kasten statt, und zwar bei Brahmanen im 8., bei Kshatriyas im 11., bei Vaishyas im 12. Jahre nach dem Garbhādhiāna. Shūdras werden nicht zu dieser Zeremonie zugelassen, welche in der Bekleidung mit einer heiligen Schnur ihren sichtbaren Ausdruck findet. Der zu Initiierende hat einige Tage, bevor die heilige Handlung vor sich geht, zu baden und sich mit Sesamöl einzureiben. Am Festtage selbst wird ihm das Haar geschoren. Vor dem Hause wird ein Altar mit einem Jinabild darauf errichtet. Nachdem Mantras rezitiert und Zirkumambulationen ausgeführt worden sind, wird der Schüler geweiht. Dann fällt er dem Guru zu Füßen und sagt: „Ehrwürdiger. Ich bin ohne Kaste, ohne rechten Wandel, ohne Mantra, ohne Tugend, ohne Dharma, ohne Reinheit, ohne Brahma, unterweise mich in den Pflichten gegen Götter, Rishis, Väter und Gäste (d. h. Asketen).“ Unter dem Hersagen bestimmter Sprüche wird er dann mit einem Gürtel aus Munjagras und der heiligen Schnur versehen, welche bei Brahmanen aus Gold, bei Kshatriyas und Vaishyas aus Baumwolle hergestellt sein soll. Darauf wird ihm dreimal der Pancaparameshthi-Mantra ins Ohr geflüstert. Es folgt danach die Weihe zum Brahmacārī; zu diesem Zweck wird der Schüler mit einem Bastgewand bekleidet und ihm ein Stab aus Palāsha-Holz in die Hand gegeben. In einem Zwiesgespräch mit dem Guru wird er über seine Pflichten und die Gelübde, die er einzuhalten hat, belehrt. Im Anschluß hieran tritt er den Bettelgang an, bei welchem er in den Häusern einiger Jainas, die er besucht, Gaben erhält.

Die Zeit, während welcher der Initiierte beim Guru als Schüler verbleibt, soll im Höchstmaße bei Brahmanen vom 8.—16., beim Kshatriya vom 10.—16., beim Vaishya vom 12.—16. Jahre dauern. Die Lehrzeit wird aber gewöhnlich nicht eingehalten, sondern auf wenige Tage oder auf einen Tag abgekürzt. Das Ausscheiden aus der Schülerstellung wird durch eine „Vratavisarga“ (Entbindung vom Gelübde) genannte Zeremonie bewirkt. Der Schüler legt Stab, Büßergewand und Gürtel ab, empfängt Belehrung und wird gesegnet. Hierauf folgt die Zeremonie des „Kuhschenkens“ (Godāna), bei welcher der Initiierte dem Guru eine schön geschmückte Kuh oder anderes

als Honorar verehrt. Dann spendet er den Mönchen Gewänder, Speisen, Gefäße oder ähnliches.

Bei den Shûdras tritt an die Stelle des Upanayana und der Umgürtung mit der heiligen Schnur eine andere Zeremonie, das Übergeben des Obergewandes (Uttariyaka-nyâsa), bei welcher ebenfalls Mantras gesprochen, Lehren erteilt und Gaben gespendet werden.

Als 13. Sakrament wird der Beginn des Studiums (Adhyayana) gerechnet. Dasselbe geht unter bestimmten Formalitäten vor sich. Der Schüler nimmt an der linken Seite des Guru auf einem Sitz aus Kusha-Gras in einem Tempel oder unter einem Kadamba-Baum Platz. Der Guru flüstert ihm dreimal den Sârasvata-Mantra ins rechte Ohr. Dann führt er ihn in feierlichem Aufzuge zu einem Upâdhyâya, der dann mit dem Unterricht beginnt. Den Brahmanen lehrt er den Âyurveda (Medizin), die 6 Ângas, die Rechtsbücher und die Purânas, den Kshatriya Medizin, Bogenschützenkunst, Politik und das für die Gewinnung des Lebensunterhalts erforderliche Wissen (Âjivikâ)⁶⁶, den Vaishya die Rechtsbücher und die Lebensklugheit, Angehörige anderer Kasten das für sie geeignete Wissen.

Von größter Bedeutung für die Gesellschaft ist das 14. Sakrament, die Heirat (Vivâha)⁶⁷. Eine solche darf nur zwischen Personen abgeschlossen werden, welche derselben Kaste, jedoch einem verschiedenen Gotra angehören. Schon wenn ihre Kinder noch in zartem Alter stehen, sehen sich die Eltern nach einer passenden Heiratspartie für sie um. Ist etwas Geeignetes gefunden worden, so treten die Familien in Unterhandlungen, und die Horoskope der beiden Partner werden verglichen, um festzustellen, ob sie zueinander passen. Haben alle diese Verhandlungen ein befriedigendes Ergebnis gezeitigt, so finden offizielle Besuche statt und Geschenke werden ausgetauscht. Zwischen der Verlobung und der Heirat liegen meistens mehrere Jahre, letztere findet heute gewöhnlich statt, wenn der Bräutigam 15 Jahre oder älter, die Braut 12 Jahre oder älter ist. Vor Festsetzung des Datums der Hochzeit wird ein Astrologe zu Rate gezogen, der die günstige Konstellation ermittelt, unter welcher die Schließung der Ehe erfolgen kann. Dann gehen in den Häusern der Eltern der

beiden Verlobten Riten zur Verehrung der Idole der Muttergöttinnen, der Shashthî, des Ganapati, des Kandarpa und der Kulakaras (s. S. 265) vor sich. Am Tage vor der Heirat haben die zu Vermählenden je für sich zu baden, sich mit Öl einzureiben und andere glückverheißende Zeremonien zu vollziehen.

Am Hochzeitstage reitet der Bräutigam prächtig geschmückt auf einem Roß oder einem Elefanten der Braut entgegen, von einer Eskorte von Freunden und Verwandten umgeben, die ihm zu Ehren Lieder singen. An der Spitze der Prozession marschieren Brahmanen, die einen Mantra zur Bekämpfung schlechter planetarischer Einflüsse (Grahashânti-mantra) rezitieren. Nach der Vollziehung einer Reihe von Riten nehmen dann Braut und Bräutigam nebeneinander Platz, und ihre Hände werden mit einer mit Safran gefärbten Schnur zusammengebunden; in dem hierbei hergesagten Hastabandhana-mantra wird die Hoffnung ausgesprochen, daß beide stets einig sein mögen.

Inzwischen ist auf dem Hofe oder vor dem Hause des Brautvaters aus Holz ein viereckiger Pavillon und ein Altar errichtet und geweiht worden. Auf letzterem wird ein Feuer angezündet. Nach Ausführung einer Fülle von Begehungen umwandeln Bräutigam und Braut mehrere Male das Feuer. Dann ergreift der Bräutigam die Hand der Braut, wobei wieder Mantras rezitiert werden. Nachdem auf diese Weise die Ehe vollzogen worden ist und Geschenke verteilt worden sind, führt der Guru das Paar in die Wohnung der Brautmutter, woselbst wieder einige Riten vorzunehmen und Gaben zu spenden sind. Das Paar besucht dann noch einmal die Halle des Holzhäuschens, wobei wieder einige Riten vollzogen werden, und begibt sich dann in das Schlafgemach, wo es die erste Nacht gemeinsam verbringen soll. Hier verehren die jungen Gatten den Liebesgott, genießen gemeinsam Milch und Reis und geben sich den Liebesfreuden hin. An den nächsten Tagen sind dann noch eine Reihe von Zeremonien zu erledigen und Gaben zu spenden. Die Hochzeit ist mit Veranstaltung von zahlreichen Festen und Schmausereien verbunden, die sich tagelang hinziehen. Die Kosten, welche das Ausrichten einer Hochzeit mit allem, was dazugehört, verursacht, sind sehr bedeutend; sie fallen in der

Hauptsache dem Brautvater zur Last, der diesetwegen vielfach zur Entfaltung eines Aufwandes genötigt ist, der seine Verhältnisse übersteigt.

Die Menge der Zeremonien, welche bei einer Hochzeit vorgenommen werden sollen, ist außerordentlich groß; es konnte daher im Vorhergehenden nur das Wichtigste kurz herausgehoben werden. Eine Reihe von volkstümlichen Bräuchen, die landschaftlich stark variieren, sind mit ihr verbunden, zudem ist die starke Beeinflussung des Jaina-Kults durch den der Hindus, welche bereits in dem hier dargestellten Ritual aufs deutlichste hervortritt, in der Praxis teilweise noch viel stärker als in den Lehrbüchern. Wer sich die Mühe macht, die einzelnen Schilderungen der Heirat in den Darstellungen von Augenzeugen miteinander zu vergleichen⁶⁸, wird daher noch auf eine verwirrende Fülle von Riten stoßen, die im Vorhergehenden nicht behandelt worden sind.

Das Menschenleben wird nur dann zu einem Gefäß des Glücks und im Diesseits und Jenseits fruchtbringend, wenn in ihm fromme Gelübde zur Durchführung gelangen. Diese „Vratas“ werden als das 15. Sakrament gerechnet und als das wichtigste von allen bezeichnet. Sie unterscheiden sich von allen bisher besprochenen in zwei wesentlichen Punkten; während jene durch einen Hauspriester (Grihya-guru), d. h. einen Jaina-Brahmanen oder einen Kshullaka erteilt werden, geht die Ablegung eines Gelübdes nur mit Hilfe eines Asketen, eines Nirgrantha-guru Yati, vor sich; und während die bei den anderen Sanskâras verwendeten Formeln in Sanskrit abgefaßt sind, sind die bei Ablegung der Gelübde in Anwendung kommenden zumeist im Prâkrit festgesetzt, da sie Männern und Frauen aller Kasten zugänglich sein sollen. Die Vratas und Pratimâs, welche der Laie zu erfüllen hat, sind oben S. 202 f. besprochen worden. Die Übernahme der Verpflichtungen, welche sie in sich tragen, geschieht nach einem genau festgesetzten Ritual. Der Laie geht zu einem Asketen und spricht ihm seinen Wunsch aus, ein Gelübde für eine bestimmte Zeit und in einem bestimmten Umfange auf sich zu nehmen, und verehrt die Tirthankaras, die Shrutadevatâ usw. durch Spenden und Zirkum-

ambulationen. Dann empfängt er Belehrung und verpflichtet sich feierlich für eine bestimmte Zeit (Tage, Wochen, Monate, Jahre, unter Umständen lebenslänglich) bestimmte Dinge zu meiden, nur bis zu einer gewissen Grenze zu reisen oder Geld zu besitzen usw. Wer derartige Gelübde auf sich genommen hat, hat sie sich täglich mehrfach zu vergegenwärtigen und Verfehlungen gegen sie zu beichten.

Das „letzte Sakrament“ (Antyasanskāra), das dem frommen Jaina zuteil wird, ist die Bestattung. Wenn jemand im Sterben liegt, so erteilen ihm seine Verwandten geistlichen Zuspruch, und sein Gurm wird geholt, um ihm die Tröstungen der Religion zu spenden, ihm Mantras vorzusprechen und ihm Sprüche sagen zu lassen. Beim Herannahen des Todes nimmt der Fromme das Gelübde, keinerlei feste oder flüssige Nahrung mehr zu sich zu nehmen und allem irdischen Begehren zu entsagen. Er macht Stiftungen für die Religion, für ihre Diener, für die Armen, und stirbt schließlich, die Gedanken auf die fünf Parameshthīs richtend.

Der Leichnam wird auf die Erde gelegt, gewaschen, mit Wohlgerüchen gesalbt und neu bekleidet. Er wird dann auf eine Bahre gelegt und von vier nahen Verwandten auf den Schultern nach der Verbrennungsstätte getragen, auf der ein Scheiterhaufen bereitsteht, der auf einem Stein ruht, um die Vernichtung anderer Lebewesen zu verhindern. Der Holzstoß wird mit einem aus dem Hause des Entschlafenen mitgebrachten Feuer angezündet. Wenn der Leichnam zu Asche verbrannt ist, kehren die Leidtragenden nach Hause zurück. Am dritten Tage wird dann die Asche von nahen Verwandten in einen Fluß geworfen, während die Gebeine an geweihter Stätte niedergelegt werden. (Über denselben werden später oft pyramidenförmige Grabdenkmäler errichtet, die von einem Wassertopf (Kalasha) aus Stein überhöht sind.) Dann gehen die Hinterbliebenen in einen Tempel und verehren die Jinabilder, und in einen Upāshraya, wo ihnen ein Mönch die Vergänglichkeit alles Irdischen predigt.

Die Verwandten sind durch den Todesfall bis zu zehn Tagen unrein. Totenfeiern (Shrāddha), wie sie bei den Hindus gebräuchlich sind, finden bei den rechtgläubigen Jainas nicht statt.

Hinterläßt ein Verstorbener eine Witwe, so werden deren Armspangen zerbrochen, sie muß ihren Schmuck ablegen, darf kein Glückszeichen mehr auf der Stirn tragen, muß, irdischen Freuden entsagend, ihr Leben der Buße weihen und darf nie wieder heiraten.

Die im Vorhergehenden beschriebenen Riten sind die wichtigsten, die heute bei den bilderverehrenden Shvetâmbaras im Gebrauch sind, doch finden sich in den einzelnen Landschaften und bei den verschiedenen Sekten zahlreiche Abweichungen. Die Zeremonien der Sthânakavâsis unterscheiden sich von ihnen in vielfacher Hinsicht, so namentlich durch den Verzicht auf den Gebrauch von Jina-Bildern. Bei den Digambaras sind ähnliche Sanskâras in Übung. Das Âdipurâna (Kap. 38) zählt 20 heilige Handlungen auf, die an dem frommen Laien bis zu seinem Tode vorgenommen werden. Das erste Sakrament ist das „Garbhâdhâna“, die Hineinlegung der Leibesfrucht; es wird der jungen Frau zuteil, bevor für sie das eheliche Leben beginnt. Es folgen dann die Zeremonien Prîti, Suprîti, Dhriti und Moda, die an der Schwangeren im 3., 5., 7. und 9. Monat vorgenommen werden, um ein gesundes Wachstum der Leibesfrucht zu erzielen. Bei der Geburt findet die „Priyodbhava“-Begehung statt, zwölf Tage danach die „Namengebung“, 3 oder 4 Monate später der erste Ausgang (Bahiryâna) von Mutter und Kind, im Anschluß hieran der Nishadyâ-Ritus, bei welchem das Neugeborene feierlich auf ein Ruhebett niedergesetzt wird. Im 7. oder 8. Monat wird dem Kinde die erste Speise gereicht (Prâshana), ein Jahr später wird die „Vyushti“-Feier durch Einladung der Verwandten begangen. Bald darauf werden dem Knaben zum ersten Male die Haare geschnitten. Mit 5 Jahren wird er in die Geheimnisse des Alphabets eingeweiht (Lipisankhyâna-sangraha). Mit 8 Jahren oder später wird er mit der heiligen Schnur umgürtet und geht bei einem Guru in die Lehre, wobei er die Gelübde keusch zu leben, kein erhöhtes Lager zu benutzen u. a. auf sich zu nehmen hat. Nach Beendigung der Lehrzeit (12. bis 16. Jahr) wird er von diesen Gelübden wieder entbunden (Vratâvartana) und kann heiraten. Durch besondere Riten werden

weiter noch gefeiert: die Erlangung der Selbständigkeit in der Kaste (Varnalābha), die Ausübung des rechten Wandels in der Familie (Kulacaryā) und die Erreichung einer allgemein geachteten, bevorzugten Laienstellung (Grihishitā).

Besondere Familienereignisse erfordern besondere Riten. Wenn ein Mann oder eine Witwe jemanden adoptiert, so hat der Adoptierende zuerst eine schriftliche, vor Zeugen ausgefertigte Erlaubnis der Eltern des an Sohnes Statt Anzunehmenden einzuholen, seinen Verwandten vorzulegen und von den Beamten des Königs durch Siegel beglaubigen zu lassen. Nachdem so die juristische Seite der Angelegenheit geregelt worden ist, wird ein Fest religiösen Charakters veranstaltet. Männliche und weibliche Verwandte werden geladen und durch Darbietung von Gesang und Tanz erfreut. Dann begeben sich die Festteilnehmer in den Tempel, woselbst verschiedene Riten vorgenommen und Gaben verteilt werden. Hierauf wird ein Mahl veranstaltet, an welches sich die Geburtszeremonie anschließt. Der Vater des zu Adoptierenden erhält dann ein Diadem, eine Kokosnuß und mehrere Münzen. Sobald die Übergabe und Annahme dieser Dinge beendet sind, gilt die Adoption als vollzogen, und der an Sohnes Statt Angenommene tritt in die Rechte eines leiblichen Sohnes bei seinen Adoptiveltern ein⁶⁹.

Die Beförderung eines Mannes zu einer hohen Stellung wird ebenfalls durch bestimmte Zeremonien gefeiert. Die Textbücher des Rituals geben ausführliche Anweisungen für die Königsweihe, die festliche Einführung eines Ministers, Feldherrn, Gouverneurs, Distriktsbeamten, Dorfschulzen usw.⁷⁰.

II. DIE RITEN DER ASKETEN.

1. Die täglichen Riten.

Wenn der Mönch in der letzten Wache der Nacht (d. h. gegen 4 Uhr morgens) erwacht ist, soll er den Parameshthi-Mantra rezitieren und sich von seinem Lager erheben. Er geht dann aus dem Hause

heraus, um seine Notdurft zu verrichten, zurückgekehrt meditiert er und denkt über die Sünden nach, die er in der Nacht sich hat zuschulden kommen lassen, wie unbeabsichtigte Verletzung von kleinen Lebewesen usw. Wenn es hell geworden ist, sucht er Leib, Kleidung und Wohnstätte nach Insekten ab und setzt diese an einen sicheren Ort. Er studiert dann, unterrichtet oder schreibt bzw. kopiert Bücher. Hierauf geht er zu einem Tempel und bringt dort den Tirthankaras seine Verehrung dar, indem er sich vor dem Idol verneigt, es umwandelt, Hymnen rezitiert und meditiert. Ein Mönch kann keine der im Tempel vollzogenen Arten der Pûjâ (s. S. 396) verrichten, auch legt er nicht, wie der Laie, im Tempel eine besondere Kleidung an; sein Kult ist vielmehr rein geistig und innerlich. Er kehrt dann in seine Wohnung zurück, woselbst er meditiert.

Gegen 10 Uhr geht er aus, um Speise und Trank zu erbetteln. Vom Almosengang zurückgekehrt, beichtet er die Sünden, die er beim Gehen durch Verletzung lebender Wesen begangen hat. Nach dem Hersagen von Sprüchen verzehrt er dann das erbettelte Mahl. Nach dem Essen wird das Geschirr gereinigt. Nach einer Zeit der Ruhe studiert er oder unterrichtet. Gegen drei Uhr werden wieder Insekten gesucht. Gegen $1\frac{1}{2}$ 5 wird ein zweiter Bettelgang gemacht, an den sich wieder eine Beichte, das Hersagen von Sprüchen und das Einnehmen der Mahlzeit anschließt. Das Essen muß vor Sonnenuntergang beendet sein; während der Dunkelheit darf nichts genossen, auch kein Wasser mehr getrunken werden. Licht wird in den Upâshrayas nicht gebrannt. Nachdem der Asket sich dann noch frommer Meditation hingegeben hat, spricht er den Parameshthi-Mantra und andere fromme Sprüche und legt sich (spätestens gegen 9 Uhr) zur Ruhe. Der erste Teil der Nacht soll frommen Gesprächen, der zweite der Ruhe, der letzte der Kontemplation gewidmet sein.

Der hier skizzierte Tagesstundenplan⁷¹ ist der bei den bilderverehrenden Shvetâmbaras übliche; bei den Shvetâmbara-Nonnen und bei den Asketen der anderen Konfessionen variiert er in Einzelheiten.

2. Riten bei besonderen Gelegenheiten.

Gleich dem Leben des Laien ist auch das des Mönches und der Nonne mit einer Fülle von Riten verflochten, deren erste bereits vor dem Eintritt in das Asketenleben stattfinden und deren letzte kurz vor und nach dem Tode vorgenommen werden. Die einzelnen Zeremonien, die bei den einzelnen Sekten und Orden in Gebrauch sind, sind sehr verschieden; sie zerfallen zudem in eine so große Zahl von Einzelheiten, daß es nicht möglich ist, sie an diesem Orte eingehend zu behandeln. Ich muß mich deshalb hier darauf beschränken, nur einiges aus der reichen Stofffülle anzuführen und beginne mit einer Darstellung der Asketen-Riten der Shvetâmbaras.

Der Weg, auf dem ein Jaina dazu kommt, in den geistlichen Stand zu treten, ist, wie oben S. 336 f. gezeigt wurde, sehr verschieden. Das Gewöhnliche ist oder sollte sein, daß er durch die Predigt eines Asketen dazu gebracht wird, in sich zu gehen und dadurch in ihm der Entschluß reift, sich ganz der Weltentsagung zu weihen. Ein Mann, der willens ist, dies zu tun, wendet sich dann an einen Mönch mit der Bitte, ihn auf das Asketentum vorzubereiten. Hält ihn dieser für geeignet, so nimmt er ihn als Schüler an und macht ihn schließlich, nachdem er die vorbereitenden Stufen der Selbstzucht durchmessen und von der Unerschütterlichkeit seiner Absicht Proben abgelegt hat, durch eine feierliche Initiations-Zeremonie zum Asketen. Vielfach geschieht der Eintritt in den Stand des heimatlosen Büssers jedoch in anderer Weise. Einmal kann der, welcher die Weltentsagung vollziehen will, ohne von jemandem Belehrung empfangen zu haben, selbst zur Erkenntnis der Wertlosigkeit alles Irdischen erwachen und ohne menschliche Hilfe ein Asket werden. Dies ist z. B. bei den Tirthankaras der Fall, die, wie die Jainas stets betonen, als „Svayambuddhas“ das Yatitum erreichten. Sodann aber, und das ist, wie oben S. 340 schon bemerkt wurde, heute häufig der Fall, treten Kinder in den geistlichen Stand, Knaben, die schon im zarten Alter zu Mönchen erzogen worden sind und die deshalb von Jugend auf eine Schulung durchgemacht haben, die andere in kurzer Zeit absolvieren müssen. All dieses bedingt natürlich eine unterschiedliche Behandlung im einzelnen.

Nach Vardhamânasûris „Âcâradinakara“ wird jemand, der, nachdem er die Erlaubnis seiner Eltern, seiner Gattin, seines Sohnes oder seiner Oberen erhalten hat, sich dem Mönchsleben widmen will, zunächst ein Brahmacârî. Nachdem er sich durch eine Reihe von Riten vorbereitet hat, wird an ihm mit großem Gepränge vom Guru die Weihe als Brahmacârî vollzogen. Die Zeremonie besteht in der Rezipitation von Sprüchen und Mantras und in dem Ablegen des Gelübdes, den Pflichten der teilweisen Selbstzucht zu genügen. Der Schüler verbleibt auf dieser Stufe während eines Zeitraums bis zu 3 Jahren; er trägt noch den Haarschopf auf dem geschorenen Schädel und eventuell noch die heilige Schnur. Wenn er sich bewährt, kann er zu einem Kshullaka werden, andernfalls tritt er in den Stand eines Haushalters zurück.

Die zweite Vorstufe des Mönchtums ist der Stand des Kshullaka. Der Brahmacârî wird durch eine besondere Weihe (Dikshâ) zum Kshullaka befördert. Auch hierbei werden wieder besondere Formeln gesprochen, dann wird die Verpflichtung der Einhaltung der 5 großen Gelübde übernommen. Auf der Kshullaka-Stufe verbleibt der zukünftige Asket bis zu drei Jahren. Sein Wandel während dieser Zeit soll der der vorbereitenden Stufe der vollständigen Selbstzucht (Sâmâyika-caritra) sein. Er hat während des Noviziats die heiligen Schriften zu studieren und eine Reihe von Prüfungen durchzumachen, welche zeigen, daß er für die große Initiation als Mönch reif ist. Besteht er diese Prüfungen nicht, so tritt er in den Stand des Haushalters zurück.

Das eigentliche Mönchtum beginnt erst mit der Vollziehung der Pravrajyâ-Zeremonie. Diese besteht aus einer Fülle von Riten der verschiedensten Art; daß die damit verknüpften Festlichkeiten und Begehungen sich lange hinziehen, ersieht man aus einer Mitteilung des Âcârya Vijaya Indra Sûri, der mir am 10. November 1923 aus Belanganj, Agra, schrieb, er wäre damit beschäftigt, den Sâdhu Himânshu Vijaya zu weihen, die Ausführung des Rituals nähme allein 27 Tage in Anspruch, und wenn es vollzogen sei, habe der neue Mönch noch eine Woche lang bestimmte Gelübde zu beobachten.

Die Mönchsweihe wird an einem astrologisch günstigen Tage mit dem Prunk einer Hochzeit vorgenommen; die hierdurch erwachsenden Kosten werden von dem der Welt Entsagenden oder dessen Verwandten getragen, falls die erforderlichen Mittel vorhanden sind, sonst werden sie von den Laien durch eine Umlage aufgebracht. Der Schüler wird von einem Zuge festlich gekleideter Männer und Frauen von seinem väterlichen Hause abgeholt und unter Paukenschall und Gesang in einer Sänfte oder hoch zu Roß zu dem Orte gebracht, wo der feierliche Akt stattfinden soll und wo der initiiierende Geistliche, zumeist ein Âcârya, bei manchen Orden unter Umständen auch ein Upâdhyâya, ihn erwartet; es ist dies entweder ein außerhalb der Stadt gelegener Platz mit einem heiligen Baum, oder ein freier Platz vor der Wohnung des Guru. Dort ist ein Altar und die Nachbildung eines Samavasarana (s. S. 251) errichtet worden. Vor diesem findet in Anwesenheit von zahlreichen Asketen und Laien beiderlei Geschlechts ein Gottesdienst statt, bei welchem das Samavasarana umwandelt wird, Hymnen gesungen und heilige Sprüche rezitiert werden. Der Schüler legt dann seine Kleidung, seinen Schmuck und seine heilige Schnur (wenn er eine trägt) ab und zieht die Mönchsgewänder an. Er reißt sich hierauf selber den Haarschopf aus oder läßt den Guru oder einen anderen diese schmerzhafteste Prozedur an ihm vornehmen. Nach dem Hersagen von Sprüchen und Formeln gelobt er die Erfüllung der Pflichten vollkommener Selbstzucht und empfängt einen neuen Namen (der jedoch bei den Shvetâmbaras oft mit seinem früheren Namen zum Teil übereinstimmen kann). Danach wird sein Kopf mit Vâsa-Salbe eingerieben. Nach einer Umwandlung des Samavasarana verbeugt sich der neue Sâdhu vor dem Guru und den Mönchen, während sich die anwesenden Nonnen sowie die Laien, Männer und Frauen vor ihm verneigen.

Etwas anders vollzieht sich die Mönchs- und Nonnenweihe bei den Terâpanthîs. H. Jacobi, der einer solchen in Ladnûn beiwohnte, schreibt mir darüber: „Die beiden (zu Weihenden Personen) waren Eheleute, nicht Schüler oder Novizen; die Szene spielte sich vor einer Karawanseraï (Dharmshâlâ) ab, vor der ein freier Platz war. Zum

Eingang der Dharmshâlâ führte eine Treppe herauf, etwa von Mannshöhe. Zu beiden Seiten der Treppe war je eine Terrasse; auf der zur Rechten saß der Âcârya mit den Yatis, auf der zur Linken die Nonnen. Dann wurde das Paar, schön eingekleidet, herbeigeführt. Sie stand ganz verhüllt neben den Nonnen, er auf ebener Erde vor dem Âcârya. Eine Pradakshinâ (Umwandlung) war durch die Natur der Örtlichkeit ausgeschlossen. Der ältere Bruder des zu Weihenden stand hinter ihm und überreichte dem Âcârya ein Schriftstück, das die Zustimmung der Familie aussprach. Der Âcârya zitierte, als einigermaßen Ruhe in der nächsten Umgebung hergestellt war, mit großer Zungenfertigkeit eine lange Formel. Dann neigte der Mönch sein Haupt, das bis auf ein Haarbüschel geschoren war, und der Âcârya riß ihm letzteres in fünf Zügen aus, ohne daß der Mönch eine Miene verzogen hätte. Der Mönch machte vor den Mönchen seine Verbeugung und setzte sich als letzter in deren Reihe; die Nonne wurde zu den Nonnen geführt. Sie hatte nur einige Verbeugungen bei der Ansprache des Âcârya vor diesem zu machen, ehe die Weihe des Mönches vor sich ging.“

Den Beschluß der Initiation macht gewöhnlich eine Predigt, an die sich dann noch einige weitere Riten anschließen. Der eigentliche Akt währt zwar nur etwa $\frac{1}{4}$ Stunden, doch sind noch tagelang später eine Reihe von Begehungen vorzunehmen und Pflichten der verschiedensten Art zu erfüllen.

Von der Beendigung der Initiationszeremonie an rechnet die geistliche Anziennität des Mönches. Die Stufe des Wandels, die er damit erreicht hat, heißt Chedopasthâpana. Durch Kasteiung, Ausrodung der Leidenschaften und Loslösung von allem Irdischen vermag er von hier aus zu den drei höheren Graden des Wandels emporzusteigen. Zu diesem Zweck hat der Asket eine Reihe von Pflichten zu beobachten, die ihm von seinem Guru auferlegt werden. Über sie gibt es eine große Fülle von Vorschriften. Ihre Außerachtlassung hat Strafen und Bußen der verschiedensten Art zur Folge, so kann z. B. auf Kürzung der geistlichen Anziennität erkannt werden.

. Veranlassung zu festlichen Veranstaltungen geben die Beförderungen, die innerhalb des Sangha eintreten, wenn ein Mönch zum Vorleser (Vâcaka), Lehrer (Upâdhyâya) oder Meister (Âcârya) gemacht wird. Die bei derartigen Gelegenheiten vorzunehmenden Riten sind das Umwandeln des Samavasârana, das Rezitieren von Hymnen und Sprüchen, das Bestreichen mit Vâsa u. ä. Besonders feierlich ist die Weihe eines Âcârya. Hierbei wird das von diesem anzulegende Kleid in der Nacht vor dem Feste geweiht; es werden dann zwei Sitze aufgestellt, auf deren einem der Guru Platz nimmt, während auf dem anderen ein Bündel mit Aksha niedergelegt wird. Nach einer Reihe von Begehungen, dem Hersagen von Sprüchen und Hymnen flüstert der Guru dem zum Meister zu Ernennenden den „Sûri-Mantra“ genannten Spruch dreimal ins Ohr und gibt ihm das Aksha-Bündel in die Hand. Dann verleiht er ihm einen neuen Namen (dieser ist zumeist nur eine Umstellung des früher erhaltenen Kirchennamens, dem der Titel Sûri nachgestellt wird, so wird z. B. aus Indra Vijaya der neue Name Vijaya Indra Sûri). Der neue Âcârya nimmt dann auf dem einen der beiden Sitze Platz und wird von dem Guru und allen Anwesenden verehrt und in schwungvollen Versen als der Verkünder der Jaina-Lehre gepriesen, „welche wie ein Donnerkeil den Berg des Sansâra zerspaltet“. An die Meisterweihe schließen sich dann Predigten und andere Veranstaltungen religiösen Charakters, und die Laien begehen sie durch ein Fest, das zehn Tage währt.

Die für einen Asketen erstrebenswerte Todesart ist die Samlekhanâ, d. h. der freiwillige Hungertod. Die Samlekhanâ soll nach 12 Jahren härtester Askese in der Weise vorgenommen werden, daß der Todeskandidat sich auf einen Berg begibt, sich dort unter einem Baume niedersetzt und kein Glied mehr rührt, bis der Tod durch Mangel an Nahrung eingetreten ist. Diese Form der Samlekhanâ gelangt jedoch nur selten zur Ausführung. Die meisten Mönche (und mitunter auch Laien) begnügen sich damit, erst auf dem Totenbett in Anwesenheit des Meisters, Lehrers oder von Asketen das Gelübde zu nehmen, sich jeder Nahrung zu enthalten. Dies geschieht, nachdem sich der Sterbende, das Gesicht nach Nordosten gewendet, mit gekreuzten

Beinen auf einen Sitz aus Gras niedergesetzt und ein herbeigebrachtes Jinabild verehrt hat, und die Tirthankaras und Gottheiten durch Hymnen und Sprüche gepriesen worden sind. Der Sterbende bittet dann alle Wesen, ihm zu verzeihen, wenn er ihnen etwas Böses zugefügt hat, wie er auch allen vergibt, die ihm Schlechtes getan haben. Dann wiederholt er die fünf großen Gelübde und verspricht, nicht mehr Speise und Trank zu genießen. Unter dem Rezitieren von Sprüchen oder heiligen Texten geht der Fromme, der die Samlekhanâ ausführte, in die Himmelwelt hinüber, gewiß, in einer späteren Geburt die Erlösung zu erreichen, welche in dem gegenwärtigen schlechten Zeitalter für ihn in unserem Weltteil nicht erreichbar ist. Der Mann, der so „im Zustande der Verzückung (Samâdhi)“ den freiwilligen Tod starb, wird von den Jainas in hohen Ehren gehalten, und die Frommen gehen zu ihm, im Glauben, daß seine gnadenreiche Nähe karmatilgend wirke, wie ein Wallfahrtsort.

Wenn ein Mönch gestorben ist, so wird seine Leiche unter Entfaltung von mehr oder weniger Pomp verbrannt. Die Mönche und frommen Laien fasten und hören Predigten über die Vergänglichkeit des Erdenlebens.

Die besonderen Riten bei der Initiation und beim Tode einer Nonne, bei ihrer Weihe zur Pravartinî, Mahattarâ usw. sind ähnlich wie die soeben besprochenen der Mönche.

Die andersgeartete Organisation des Asketentums der Digambaras kommt auch in ihrem Ritual zur Geltung. Der Übergang aus dem Laientum zum Mönchtum und die sukzessive Erlangung der höheren Grade desselben werden durch besondere Zeremonien gekennzeichnet. Das Âdipurâna (38) führt die folgenden Etappen auf, welche der heilige Mann durchläuft: Zuerst tritt beim Laien die Prashânti ein, das Aufgeben des Hängens an den Sinnenobjekten und die Vorliebe für religiöses Studium usw.; dann folgt das Verlassen des Hauses, nachdem das Vermögen zu je $\frac{1}{3}$ für fromme Zwecke, für den ältesten Sohn und für die anderen Kinder hingegeben worden ist. Der Fromme wird dann zunächst zum Kshullaka geweiht, als welcher er noch einen Zeugstreifen trägt; schreitet er fort, so gibt er auch

diese Kleidung auf und erlangt die „Jinarûpatâ“. Wenn er sich durch Fasten, Kasteiung und Studium hervorgetan, so wird er Guru, steigt er noch höher, so wird er das Haupt der vierfachen Gemeinde. Diese Stellung behält der Heilsucher jedoch nicht bis zu seinem Lebensende bei, sondern er gibt sie schließlich an seinen Schüler ab, um, von aller Amtsbürde befreit, sich ganz der Kasteiung und Meditation zu widmen. In der Versenkung und unter Enthaltung von jeder Nahrung findet er dann den Tod der „Samlekhanâ“, der ihm die Wiedergeburt in einem Götterhimmel verschafft.

III. DAS TEMPELRITUAL.

1. Die täglichen Riten.

Die in den Jaina-Tempeln zu vollziehenden Riten sind sehr verschiedenartig. Eine Aufzählung aller Zeremonien des Kults in den Heiligtümern würde ein ganzes Buch füllen. Ich beschränke mich daher auf eine kurze Darstellung der am Morgen, Mittag und Abend in einem Tempel in Gujarât gebräuchlichen Hauptriten. Als Führer dient mir hierbei die von J. Burgess im *Indian Antiquary* 13 (1884) p. 191 ff. gegebene Schilderung⁷².

Der Morgen-Gottesdienst beginnt gegen 6½ Uhr. Der Pûjârî, der vorher ein Bad genommen oder jedenfalls die fünf Hauptglieder seines Leibes, Mund, Hände und Füße, gewaschen hat, öffnet dann den Tempel. Beim Eintreten in die geweihten Hallen spricht er „nissahi“ oder „nissarahi“, womit angedeutet werden soll, daß er aus der Welt herausgeht und alles Weltliche hinter sich läßt. Dann reinigt er den Tempel und die Idole. Neben das Bild des Tirthankara wird rechts eine Lampe, links ein Behälter für Räucherwerk (Dhû-padân) gestellt und entzündet. Dann werden die neun Glieder des Tirthankara (die großen Zehen, Kniegelenke, Handgelenke, Schultern, Scheitel, Stirn, Nacken, Brust, Nabel) vom Pûjârî mit Vâsa-Pulver bestrichen, mit einer wohlriechenden Paste, die aus Sandel, Kampfer, Moschus, Ambra und Safran besteht.

Auf einen kleinen Tisch in der Tempelhalle wird dann das Svastika-Zeichen (s. S. 383) mit Reis aufgetragen; auf den Svastika werden Früchte, auf den Halbmond Süßigkeiten (Naivedya) gelegt. Darauf nimmt der Pūjārī die Zipfel seines Obergewandes (das in ähnlicher Weise getragen wird wie die heilige Schnur des Brahmanen) zwischen die Hände, fegt damit den Boden und spricht einen Mantra. Dann führt er die „Verneigung der fünf Glieder“ (Pancāṅgapranāma) aus, indem er mit den beiden Knien, den beiden Handflächen und der Stirn den Boden berührt. Dreimal umwandelt er darauf das Idol und setzt sich in der Yogamudrāsana-Positur vor ihm nieder. Nachdem er den Tīrthankara dann durch einen Spruch darum gebeten hat, das Caityavandana genannte Gebet sprechen zu dürfen und sich an Stelle des Heiligen mit einem „iccham“ die Erlaubnis dazu erteilt hat, singt er diese Hymne, in welcher der Tīrthankara (z. B. Shāntinātha) um Segen angefleht wird. Er stimmt dann noch eine Reihe von anderen Lobgesängen und Mantras an, indem er seine Körperhaltung je nach der Vorschrift wechselt. Am Schluß des Gottesdienstes läutet er die „Siegesglocke“ (Jayaghantā) und verläßt das Heiligtum mit dem Worte „āvissahi“, welches seine Rückkehr in die Welt kennzeichnet.

Der zweite Gottesdienst beginnt gegen 10 Uhr morgens. Der Pūjārī hat vorher zu baden. Hierbei wäscht er, mit dem Gesicht nach Osten gewendet, die 10 Kakāvalis, d. h. die 10 Glieder, deren indische Bezeichnung mit einem K beginnt, nämlich die Ohren, die Hand- und Fußgelenke, die Achselhöhlen, Nacken und Lenden und trocknet seinen Leib mit einem sauberen weißen Tuch ab. Er betritt dann den Tempel mit einem Gefäß mit Wasser, in welchem er seine Füße vor dem Betreten der Halle wäscht. Nachdem er die Füße an der Matte draußen abgetrocknet hat, schreitet er mit dem Worte „nissahi“ in das Heiligtum hinein. Sein Obergewand (Uttarāsana) faltet er achtmal und bindet es über seinen Mund, damit sein Atem nicht das Idol beflecke.

Beim Eintreten wäscht er den Stein, auf welchem das heilige Pulver hergestellt wird, bereitet neues zu, tut es in Gefäße und geht in das

Allerheiligste (Garbhagriha). Hier nimmt er die Blumen der letzten Pûjâ ab und entfernt mit Hilfe einer Bürste aus Pfauenfedern (Mayûrapuccha) den Staub von dem Bilde des Tîrthankara. Dann taucht er ein Tuch in Wasser und wischt damit das Idol ab, um die alte Sandelpaste zu entfernen. Hat sich an einer Stelle der Safran festgesetzt, so säubert er das Idol mit einer aus den Wurzeln des wohlriechenden Ushîra-Grases (Andropogon muricatum) hergestellten Bürste (Vâlakunci). Nachdem das Bild so gereinigt ist, bereitet er den „Fünfnektar“ (Pancâmrita) zu, eine Mischung aus Milch, geronnener Milch, Ghî, Wasser und Zucker. Das Präparat wird in ein „Kalasha“ genanntes Gefäß getan, das ungefähr die Gestalt einer Teekanne ohne Griff hat. Das Pancâmrita wird über das Idol gegossen, dann geschieht dasselbe mit reinem Wasser, das in einem anderen Kalasha enthalten war. Hierbei werden Sanskrit-Mantras gesprochen. Der Pûjârî nimmt dann drei verschiedene Tücher (Angaluhana) und trocknet das Idol mit diesen dreimal ab. Dann wäscht er den Thron des Bildes und betupft dieses, nachdem er vorher seine Hände gewaschen, an neun Körperstellen mit Sandel, wobei Mantras rezitiert werden.

Hierauf folgt die Verehrung durch Blumen (Pushpapûjâ). Aus einem mitgebrachten Gefäß nimmt der Pûjârî Blumen und streut sie über das Idol und legt eine Girlande um dessen Hals. Unter Rezitation von Sprüchen vollzieht er dann die Verehrung durch Räucherwerk und Lampen. Nachdem er das Bild dann noch mit einem Yakschweif gefächelt hat, geht er in die Halle, zeichnet auf den Tisch den Svastika und bringt auf diesem Reis, Früchte und Süßigkeiten dar. Hieran schließt sich der Gesang von Hymnen und das Läuten der Siegesglocke. Dann scheidet der Pûjârî mit dem Worte „âvissahi“ aus dem Heiligtum.

Der Abend-Gottesdienst ist einfach. Er beginnt zwischen 5 und 6 Uhr. Mit einem „nissahi“ betritt der Pûjârî den Tempel, zündet die Lampen an und verbrennt Räucherwerk (Dhûpapûjâ). Darauf veranstaltet er die Âratipûjâ, indem er eine Lampe mit fünf Dochten vor dem Idol schwingt. Dann wird eine Öllampe (Mangaladîpa) vor

dem Bilde hin- und herbewegt. Hierbei werden Instrumente, wie eine Pauke, Glocken u. ä. gespielt. Nach dem Gesang von Mantras läutet der Pûjârî die Siegesglocke und schreitet mit einem „âvissahi“ aus dem Tempel heraus.

Das Mitgeteilte gibt ungefähr eine Vorstellung von der Art und Weise, in welcher sich die Pûjâ in Jaina-Tempeln abspielt. Im einzelnen finden sich viele Verschiedenheiten. So ist das Anzünden von Lampen vor den Idolen und die Verehrung derselben nach Eintritt der Dunkelheit nur bei den Shvetâambaras üblich; die Digambaras verehren nicht zur Nachtzeit, zünden aber Lichter im Tempel an, um die heiligen Schriften zu lesen⁷³.

2. Riten bei besonderen Gelegenheiten.

Die Aufstellung und Einweihung eines Kultbildes erheischen die Vornahme einer Fülle von Zeremonien. Die Riten weichen bei den beiden Konfessionen und ihren Sekten in Einzelheiten voneinander ab, sie sind auch bei den Idolen verschieden, weil Bilder von Tîrthan-karas in anderer Weise zu behandeln sind als solche von Shâsana-devatâs, Göttern, Planeten usw. Schließlich bestehen auch noch Unterschiede hinsichtlich der Beschaffenheit und der Bestimmung der Bilder: solche, die im Hause eines Gläubigen für seine Andacht Verwendung finden, werden in etwas anderer Weise geweiht als diejenigen, welche in einem Tempel aufgestellt werden, und bei den letzteren wieder sind die Riten etwas anders bei den Idolen, die so groß sind, daß sie nicht von ihrem Platze fortbewegt werden können, als bei kleineren, welche bequem transportiert werden können. Die Ritualwerke der Jainas enthalten über all dieses eine Unzahl von detaillierten Vorschriften; im Folgenden kann nur einiges Wesentliche mitgeteilt werden.

Die Erstellung (Pratishthâ) eines Jina-Bildes erfordert umfangreiche Vorbereitungen. Zunächst muß der Ort, wo es Platz finden soll, in weitem Umkreis gereinigt werden. Umherliegender Kehrricht sowie Exkreme, Knochen, Haare, Nägel, Zähne von Lebewesen

jeder Art sind zu entfernen. Sodann ist ein astrologisch günstiger Zeitpunkt für das Stattfinden der Zeremonie zu ermitteln; wenn es nicht möglich ist, einen Moment festzustellen, an dem alle Himmelskörper günstig stehen, so sind Riten auszuführen, welche die Einflüsse unheilverkündender Sterne neutralisieren. Weiterhin sind alle in der Umgegend wohnenden Asketen und Gläubigen von dem Stattfinden der Feier zu benachrichtigen und zu derselben geziemend einzuladen. Vor dem Beginn der Pratishtâ wird das Idol gesäubert und nach dem Orte gebracht, an dem es aufgestellt werden soll; es werden die Töpfe und Utensilien, das Wasser, die Kräuter und was sonst noch für die feierliche Handlung notwendig ist, zum Tempel getragen (wobei Gesang, Tanz und Musik veranstaltet werden kann); im Heiligtum wird ein Altar errichtet, und im Hause des Stifters des Bildes werden segenserfüllende Riten ausgeführt.

Vor der Erstellungszeremonie werden die Dikpâlas, die Patrone der Himmelsrichtungen, verehrt, nachdem man ihre Kultbilder aufgestellt hat. Dann werden vier Krüge aus kostbarem Metall zu allen vier Seiten des Idols gesetzt und vier schön geschmückte Mädchen zerreiben die tausend Kräuter, welche bei dem Waschen und Salben des Standbildes Verwendung finden sollen.

Die Weihung des Idols wird von einem Âcârya, einem Pâthaka, einem Sâdhu, einem Jaina-Brahmanen oder einem Kshullaka vorgenommen, doch können diese nicht alle die gleichen Zeremonien ausführen. Der Leiter der Begehungen heißt „Pratishtâ-Guru“, ihm sollen vier „Snâtrakâras“ zur Seite stehen.

Die heilige Handlung beginnt mit der „Bhûtabali“ genannten Niederlegung von aus Bakula-Pflanzen u. a. hergestellten Kuchen in allen Himmelsrichtungen. In dabei gesprochenen Formeln werden die Geister aller Art, Bhûtas, Pretas, Pishâcas, Gandharvas, Yakshas, Râkshasas, Kinnaras, Vetâlas aufgefodert, die Spenden anzunehmen. Unter der Rezitation von Hymnen und Sprüchen werden dann die Shâsanadevatâs und andere Gottheiten verehrt, worauf das zu weihende Idol mit Wasser, das mit Ingredienzien der verschiedensten Art vermischt ist, gewaschen, mit konsekriertem Sandel gesalbt, mit Blumen-

girlanden geschmückt und durch das Berühren seiner einzelnen Glieder eingesegnet wird. An die Pûjâ mit ihren verschiedenen Mantras und Darbringungen schließt sich ein großes, acht Tage währendes Fest, bei welchem die Teilnehmer von dem Stifter zu bewirten sind. Die Gastlichkeit und der Pomp, die bei Gelegenheit der Aufstellung eines Idols zu entfalten sind, verursachen bedeutende Kosten, so daß heute nur wenige Personen in der Lage sind, sie zu tragen und die volle Durchführung aller Pratishtâ-Zeremonien und alles dessen, was sich an sie anschließt, in der Gegenwart nicht mehr so häufig ist wie in der Vergangenheit.

Ähnliche Riten wie bei der Aufstellung von Jina-Bildern finden bei der Einweihung von Statuen der verschiedensten Gottheiten, von Yantras (Tafeln mit mystischen Symbolen), von heiligen Bannern u. a. statt; auch die Tempelweihe spielt sich in ähnlichen Formen ab.

Die Weihe eines Kultbildes kann von Zeit zu Zeit erneuert werden. So wird z. B. die berühmte Statue des Gommatâ in Shravana Belgola nach einer bestimmten Zahl von Jahren wieder neu mit Pancâmrita (Milch, saure Milch, Butter, Honig, Wasser) gewaschen, gesalbt sowie mit Blumen, Früchten u. a. überschüttet. Die letzte derartige Feier ging 1925 vor sich; um das gewaltige Monument bis zu seiner Spitze erreichen zu können, waren große Gerüste errichtet worden. Die Begießung mit den heiligen Flüssigkeiten wurde von zahlreichen Jaina-Laien ausgeführt, denen dieses Recht nach Hergabe beträchtlicher Geldsummen verkauft worden war.

Bei besonderen Gelegenheiten werden zu Kultzwecken Flaggen mit den verschiedensten Emblemen aufgestellt. Das Âdi-purâna berichtet von 10 Arten von Flaggen; von jeder Art wurden 108 Stück in jeder der 4 Himmelsrichtungen, im ganzen also 4320 Stück zu Ehren Rishabhas aufgestellt. Die Errichtung derartiger „Pâlidhvajas“ ist auch heute noch üblich⁷¹.

Eine mit dem Bilderkult zusammenhängende Art der Verehrung der Tirthankaras ist die Veranstaltung einer großen Wagenprozession (Rathayâtrâ). Eine solche soll mindestens einmal im Jahr stattfinden; doch haben diese Yâtrâs in der Gegenwart viel von der Bedeutung

verloren, die sie früher besaßen, als mächtige Könige dem Jaina-Glauben anhängen, weshalb die Lehrbücher der Riten mit Vorliebe auf die von der Jaina-Dichtung verherrlichten Wagenprozessionen des Weltbeherrschers Mahâpadma (s. S. 285), des Samprati und des Kumârapâla hinweisen⁷⁵. Bei diesen Festlichkeiten werden Bilder von Tîrthankaras, nachdem sie gewaschen und gesalbt worden sind, mit großer Prachtentfaltung unter dem Jubel der Bevölkerung auf mächtigen, schön geschmückten Prunkkarren, die von Elefanten oder Rossen gezogen werden, durch die Stadt gefahren.

IV. DIE FESTTAGE.

Das heiligste Fest der Jainas ist das Paryushana (die „Regenzeit“), so genannt, weil es nach der Vorschrift Mahâvîras⁷⁶ beginnen sollte, wenn ein Monat und zwanzig Tage von der Regenzeit verstrichen sind, zu einem Zeitpunkt also, zu welchem Mönche und Laien Zeit haben, sich ihren religiösen Pflichten zu widmen. Bei den heutigen Shvetâambaras beginnt es gewöhnlich am 12. Tage der dunklen Hälfte des Monats Shrâvana (Juli–August) und endet mit dem 4. Tage der hellen Hälfte des Monats Bhâdrapada (August–September). Bei den Digambaras dauert es 15 Tage, vom 5. Tage der hellen bis zum 5. Tage der dunklen Hälfte des Bhâdrapada, doch werden auch 70 Tage (bis zum 14. der hellen Hälfte von Kârttika) als die heilige Zeit angesehen⁷⁷. Das Fest wird in erster Linie durch Fasten begangen. Die Shvetâambaras sollen eigentlich die ganzen acht Tage lang fasten, doch wird dieses Gebot häufig nicht streng durchgeführt, sondern manche fasten nur einen Tag um den anderen; alle enthalten sich am letzten Tage der Speise und des Trankes. Besonders wird an diesem Tage die Einhaltung des Poshadha-Gelübdes (s. S. 203) zur Pflicht gemacht, welches den Laien ganz als Mönch leben läßt. Die, welche Poshadha beobachten, bleiben 24 Stunden in Meditation oder Studium versunken im Upâshraya oder in der Einsamkeit. Während der heiligen Woche ruht bei allen die Arbeit, und alles strömt in die Gemeindehäuser, wo Predigten gehalten und heilige Schriften verlesen werden, bei den Shvetâambaras namentlich das Kalpa-Sûtra. Der 5. Tag

wird von den Shvetâmbaras als das konventionelle Geburtsfest Mahāvīras durch eine Prozession gefeiert. (Die Geburt Mahāvīras soll in Wirklichkeit am 13. Tage der hellen Hälfte des Monats Caitra stattgefunden haben.) Samvatsari, der letzte Tag des Paryushana und zugleich der letzte Tag des Kirchenjahres der Jainas, wird durch eine große Beichte begangen, die bezweckt, daß keine Sünde in das neue Jahr herübergenommen wird. Jeder Jaina soll sich an diesem Tage mit allen, mit denen er Streitigkeiten hatte, versöhnen. Da dieses vielfach mündlich nicht möglich ist, pflegen die Jainas an ihre in der Ferne weilenden Bekannten Briefe zu schreiben und von ihnen Verzeihung für den Verdruß zu erbitten, den sie ihnen absichtlich oder unabsichtlich verursacht zu haben glauben (vgl. S. 133).

Nächst dem Paryushana ist das bedeutendste der den Jainas speziell eigentümlichen Feste die Siddha-cakra-pūjā, die Verehrung des Heiligenrades. Dieselbe findet zweimal im Jahre, im Monat Caitra (März—April) und Āshvina (September—Oktober) statt und dauert 9 Tage, vom 7. bis zum Vollmondtag. Während derselben wird das Siddha-cakra im Tempel durch feierliche Zeremonien verehrt. An einem dieser Tage wird das Rad nach einem Teich gebracht und dort gebadet (Jalayātrā). Besondere Arten von Fasten sind bei diesem Fest zu beobachten⁷⁸.

Von anderen Festen seien genannt: Shruta-pancamī am 5. hellen Tage des Monats Jyeshtha (Mai—Juni), wird von den Digambaras zur Erinnerung an den Tag begangen, an welchem Kundakunda seine kanonische Darstellung der Jaina-Lehre zu schreiben anfang⁷⁹. Jñāna-pancamī am 5. hellen Tage von Kārttika (Oktober—November) ist dem heiligen Wissen geweiht; an diesem Tage werden die heiligen Schriften verehrt und von Staub und Insekten befreit. Mauna Ekādashī, am 11. hellen Tage von Mārgaśīrsha (November—Dezember) wird mit Meditation und Einhaltung eines Schweige-Gelübdes begangen. Der Tag ist mit der Lebensgeschichte mehrerer Tīrthankaras verknüpft. Der 14. helle Tag von Āshādhā (Juni—Juli) bezeichnet den Anfang, der 15. helle Tag von Kārttika (Oktober—November) das Ende der Regenzeit, des Gaturmāsya. An allen Vollmondstagen

wird ebenfalls gefastet, und fromme Jainas fasten mehr oder weniger streng an 5—12 Tagen jeden Monats⁸⁰.

Eine ganze Anzahl von Tagen sind der Erinnerung an Ereignisse im Leben Ādināths, Pārshvas und anderer Tirthankaras geweiht und werden entsprechend gefeiert.

Unter den Festen, welche den Jainas mit den Hindus gemeinsam sind, ist das bedeutendste die Divālī am 15. dunklen Tage des Monats Kārttika (Oktober—November). Bei den Hindus wird die Divālī durch große Illuminationen der Häuser und Straßen zu Ehren der Glücksgöttin Lakshmi begangen. Die Jainas feiern sie zur Erinnerung an das Nirvāna Mahāvīras; sollen doch die Könige, welche ihm anhängen, in der Nacht, in der er starb, eine große allgemeine Illumination veranstaltet haben⁸¹. In den Tempeln werden an diesem Tage Süßigkeiten, die sog. „Laddu“ dargebracht, und Wallfahrten nach Pāvā gelten an ihm als besonders heilbringend. Unter dem Einfluß der hinduistischen Sitten wird das Fest jedoch von den meisten Jainas mehr als ein dem Glück und dem Reichtum gewidmetes begangen als eines, das dem Gedenken an einen in die Erlösung eingegangenen Heiligen geweiht ist. An den beiden Tagen, welche dem Neumondstag vorhergehen, werden besondere Riten vollzogen; am ersten putzen die Frauen ihr Geschmeide zu Ehren Lakshmis, und am zweiten legen sie Süßigkeiten an Kreuzwegen nieder, zum Schutz gegen die Geister. Am eigentlichen Festtage aber wird das Rechnungsbuch zum Gegenstand eines Kultus gemacht. Zu diesem Zweck wird in dieses von einem Brahmanen das Wort „Shri“ hineingeschrieben, dann wird eine Münze und das Blatt einer Schlingpflanze auf dieses gelegt, und ein Lämpchen wird zu seinen Ehren geschwungen. Zum Schluß wird es mit einem roten Pulver bespritzt, worauf der Brahmane und der Jaina Süßigkeiten verzehren. Das Buch bleibt dann einige Stunden geöffnet liegen; wenn es geschlossen wird, wird gesprochen: „laksha-lābha, laksha-lābha“, d. h. (möge es einen) hunderttausendfältigen Gewinn (bringen)!

Noch einige andere Hindu-Feste haben die Jainas in anderer Bedeutung übernommen. So ist bei ihnen die Ganesha-caturthī, der

Geburtstag des elefantenköpfigen Gottes des Wohlstandes am 4. Tag der hellen Hälfte des Bhâdrapada (August—September) dem Gautama als dem Herrn der Ganas, also dem Hauptschüler Mahâvîras heilig, und die 9 Tage vor dem Dashaharâ-Feste im Monat Âshvina (September—Oktober) sind dem Bharata geweiht⁸².

Eine Anzahl von Festtagen feiern die Jainas hinduistischen Bräuchen entsprechend, obwohl diese im Jaina-Glauben keine Stütze haben, so das Holî-Fest im Frühjahr, das Fest der Pockengöttin Shîtâlâ u. a. m.

V. HEILIGTÜMER UND WALLFAHRTEN.

Die auf die Tîrthankaras gerichtete Andacht, der Dienst vor ihren Standbildern und das vorschriftsmäßige Feiern der Festtage gewährt besonders großes religiöses Verdienst im Diesseits und Jenseits, wenn es an Orten geschieht, die als heilig gelten. Die allen Indern tief eingewurzelte Überzeugung, daß sich auf dem geweihten Boden Bharata-varshas eine große Zahl von heiligen Stätten befänden, deren Besuch heilfördernde und sündentilgende Wirkungen auslöse, wird auch von den Jainas voll und ganz geteilt. Die Hindus nennen die heiligen Orte, zu denen die Pilger von weither wallfahren, „Tîrthas“. Das Wort „Tîrtha“ bezeichnet einen Zugang, eine Straße, besonders zum Wasser, eine Rinne, eine Furt am Wasser, eine Tränke, einen Badeplatz⁸³. Von der Bedeutung „Badeplatz“ aus erhielt das Wort bei den Hindus den Sinn „heilige Stätte, Wallfahrtsort“, weil die bedeutendsten Heiligtümer an einem heiligen Fluß oder See liegen, dessen Wassern eine entsühnende Kraft zugeschrieben wird. Der Begriff „Tîrtha“ wurde von hier aus in früher Zeit auch auf andere Heiligtümer übertragen, die nicht den Charakter von Badeplätzen tragen; ein Tîrtha ist dann ein Ort, der die Bahn für das Durchschreiten des Stromes der Seelenwanderung öffnet.

Bei den Jainas wird das Wort Tîrtha speziell im letzteren Sinne gebraucht, denn die heiligen Stätten der Jainas sind keine Badeplätze. Im Gegensatz zu den Hindus glauben die orthodoxen Jainas nicht an

die entsündigende Kraft heiliger Flüsse. Von ihnen wird dieser Glaube geradezu als eine Torheit bezeichnet und mit anderen bei den Hindus in hohen Ehren gehaltenen religiösen Handlungen wie der Witwenverbrennung oder dem Sichherabstürzen von heiligen Berggipfeln als gleicherweise zwecklos auf eine Stufe gestellt⁸⁴.

Für die Jainas ist ein Tirtha ein Ort, der dadurch, daß ein Tirthankara sich längere Zeit in ihm aufhielt, geheiligt wurde, vor allem ein solcher, an welchem ein Tirthankara geboren wurde, die Mönchsweihe nahm, das Wissen erlangte oder in das Nirvâna einging. Des weiteren sind Tirthas Orte, an denen andere Heilige lebten oder die Vollendung erreichten oder in welchen sich berühmte Kultobjekte befinden.

Die Zahl der Jaina-Tirthas ist außerordentlich groß; eine vollständige Liste derselben läßt sich nicht aufstellen, weil infolge des Niedergangs des Jaina-Glaubens während der letzten Jahrhunderte manche früher berühmten Heiligtümer heute in Vergessenheit geraten sind und weil manche Tirthas nicht bei den Angehörigen aller Sekten in gleichem Ansehen stehen; einige Reformgemeinden bestreiten überhaupt die Berechtigung des Glaubens an die Kraft heiliger Orte. Hinzu kommt, daß der starke Hinduisierungsprozeß, der sich im heutigen Jainismus vollzieht, dazu geführt hat, daß manche Jainas zu Wallfahrtsorten der Hindus pilgern, die mit der Jaina-Religion eigentlich nichts zu tun haben und bei denen eine Beziehung zum Jainismus, wenn überhaupt, nur sehr lose und künstlich herzustellen ist.

In dem von Pandit Sukhalâl herausgegebenen, von den Shvetâmbaras viel benutzten Andachtsbuch „Panca-pratikramana“ werden auf Seite 28 als „einige Tirthas der Gegenwart“ genannt: Shatrunjaya, Girnâr, Târangâ, Shankheshvar, Kumbhâriyâ, Âbû, Rânakpur, Kesariyâjî, Bâmanvârâ, Mândavagarh, Antarîksha, Makshî, Hastinâpura, Ilâhâbâd, Banâras, Ayodhyâ, Sammetashikhara, Râjagriha, Kâkandî, Kshatriyakunda, Pâvâpurî, Campâpurî, und an anderen Stellen desselben Buches werden noch einige weitere aufgeführt: Satyapurî, Bhriḡukaccha (Broach), Muharî (p. 25), Ashtâpada, Varkân, Jîrâvalâ, Khambât (p. 172), Gajapada, Vaibhâr, Sonâgiri, Citrakûta

(p. 249). Diese Aufzählungen berücksichtigen jedoch in der Hauptsache nur die von den Shvetâmbaras besuchten Tirthas des Nordens, in Südindien gibt es noch eine Reihe von Digambara-Heiligtümern wie Shravana Belgola, Padmâvatî, Gommatagiri bei Maisûr (City), und auch sonst existieren noch zahlreiche andere Tirthas. Bei der Überfülle von Wallfahrtsorten⁸⁵ erübrigt es sich an dieser Stelle, schon mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum, auf alle einzeln einzugehen; ich kann dies um so eher tun, als ich in meinem Buche „Heilige Stätten der Hindus, Jainas und Buddhisten“ eine Anzahl von Jaina-Tirthas behandelt habe. Ich begnüge mich daher damit, nur von einigen der wichtigsten kurz zu sprechen.

Eine Anzahl der berühmtesten Heiligtümer der Jainas liegen auf Bergen. Der Ashtâpada (Kailâsa) im Himâlâya gilt als der Ort, wo der 1. Tirthankara, Rishabha, die Erlösung erlangte. Alle seine Nachfolger (außer Vâsupûjya, Arishtanemi und Mahâvîra) gingen auf dem Sametashikhara in das Nirvâna ein. Dieser Berg, der heute zumeist nach dem 23. Jina, Pârshvanâtha, als „Mount Pârasnâth“ bezeichnet wird, liegt im Distrikt Hazâribâgh der Provinz Bihâr. Tausende von Pilgern der weißgekleideten und der nackten Konfession steigen alljährlich zu ihm empor, um in den zahlreichen Tempeln, die seinen Gipfel krönen, ihre Andacht zu verrichten. Der 22. Tirthankara, Arishtanemi, gelangte auf dem Berge Girnâr (Raivataka) in Kathiâvâr zur Vollendung. In derselben Landschaft, unweit der Stadt Pâlitânâ, liegt der Berg Shatrunjaya („Feindessieg“), auf dem viele Heilige erlöst worden sein sollen. Derselbe gilt vielen Jainas als das segenspendendste von allen Tirthas. „Allein durch das Berühren des Shatrunjaya werden große Sünder der Himmelswonnen teilhaftig, Leute, die gute Taten vollbrachten, aber erlangen in kurzer Zeit die Vollkommenheit. . . . Mit jedem Schritt, mit dem man sich dem Shatrunjaya-Berge nähert, wird man von Sünden, die Tausende von Kotis von Geburten zur Folge haben würden, befreit.“⁸⁶ Girnâr und Shatrunjaya sind berühmt wegen ihrer schönen Tempel. Vor allem gilt dies aber von dem heiligen Berge Râjputânas, dem Âbû. Die schönsten Tempel, gewaltige Prachtbauten aus weißem Marmor, liegen

auf demselben bei dem Orte Dilvâra (Deulavâra) und wurden von dem Bankier Vimala Shâ im 11. und den Brüdern Tejahpâla und Vastupâla im 13. Jahrhundert erbaut.

Von anderen Heiligtümern sind in erster Linie Orte erwähnenswert, in welchen Tîrthankaras ihr Leben beschlossen, so Campâ (heute Bhâgalpur) in Bihâr, wo der 12. Jina, Vâsupûjya, erlöst wurde, und Pâvâ in derselben Landschaft, wo Mahâvîra starb und wo noch heute die Abdrücke seiner Füße sowie diejenigen seiner Schüler Gautama und Sudharmâ zu sehen sind⁸⁷. Die alte Stadt Bâjagriha im gleichen Distrikt wird wegen der vielen Erinnerungen, die sich hier an das Leben Mahâvîras und des 20. Tîrthankara, Munisuvrata, knüpfen, von Pilgern viel besucht. Städte, in denen Jinas zur Welt kamen, wie Benares, Ayodhyâ, Hastinâpura (56 Meilen nordöstlich von Delhi), Kunda sind ebenfalls das Ziel frommer Wallfahrer.

Eine Reihe von Orten verdankt ihren Ruhm den Standbildern von Tîrthankaras und Heiligen, die sich in ihnen befinden und von denen Wunderwirkungen ausgehen sollen. Von einigen von diesen ist bereits oben S. 392 die Rede gewesen.

Wenn einer eine Wallfahrt zu einem Tîrtha antreten will, so hat er sich vorher durch Fasten, Meditieren u. a. auf das heilige Werk gebührend vorzubereiten. Auf der Pilgerreise selbst hat er eine Reihe von Observanzen zu erfüllen, so soll er nur einmal am Tage Nahrung zu sich nehmen, auf der Erde schlafen, Keuschheit bewahren und nur zu Fuß gehen. Wenn diese Gebote unterwegs nicht eingehalten werden, so geht der Pilger dadurch eines Teils des ihm winkenden transzendenten Lohns verlustig; so ist z. B. der Lohn, den der erntet, der die Reise in einem Fahrzeug zurücklegt, nur halb so groß als der Lohn dessen, der sie ganz zu Fuß macht. An der heiligen Stätte angelangt, gibt sich der Pilger frommen Übungen hin, verehrt die Tîrthankaras in den einzelnen Tempeln und spendet reichlich für religiöse Zwecke. An manchen Orten stellen bestimmte Handlungen hervorragenden Lohn in Aussicht. In Shatrunjaya beispielsweise muß der Gläubige die Tausende von Stufen, die auf den Berg hinaufführen, 99mal auf- und abwärtssteigen und die einzelnen Heilig-

tümer in einer bestimmten Ordnung umwandeln. Wenn dieses in der richtigen Weise geschehen ist, was an drei Monate in Anspruch nimmt, und der Pilger, der während der letzten Tage weder Speise noch Trank zu sich genommen hat, schließlich am Haupttempel anlangt, so stellen die dortigen Priester ein Tirthankara-Bild auf einen silbernen Thron unter einem Baldachin im Hofe. Vor diesem bringt der Wallfahrer dann elfmal die achtfache Pûjâ dar, während Hymnen gesungen werden und Knaben rituelle Tänze ausführen. Die Ausführung dieser Zeremonien, die sehr kostspielig ist, stellt hervorragenden Lohn in Aussicht⁸⁸.

Wenn jemand nicht in der Lage ist, selbst eine Pilgerreise zu unternehmen, so kann er sich doch das Verdienst einer solchen erwerben, wenn er anderen die Wallfahrt ermöglicht, indem er sie ausrüstet, ihnen die Mittel zur Reise gewährt, sie unterwegs beherbergt oder in anderer Weise fördert. Besonders verdienstvoll ist es natürlich, wenn jemand selbst eine Wallfahrt ausführt und zugleich andere auf seine Kosten mitreisen läßt. Die Jainas erzählen von den frommen Königen und Staatsmännern, die ihrem Glauben anhängen, daß sie mit riesigem Gefolge derartige „Tirthayâtrâs“ unternahmen⁸⁹. So soll der Minister Vastupâla, als er die heiligen Stätten besuchte, nicht weniger als 4500 Karren, 700 Sänften, 700 Wagen, 1800 Kamele, 2900 Diener, 3300 Barden, 450 Jaina-Sänger, 12100 Shvetâambaras und 1100 Digambaras in Bewegung gesetzt haben⁹⁰.

SIEBENTER ABSCHNITT.

SCHLUSS.

I. DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE STELLUNG DES JAINISMUS.

Wiederholt und von den verschiedensten Seiten ist der Versuch unternommen worden, die zahlreichen Religionen, welchen die Menschheit anhängt, morphologisch zu klassifizieren. Sucht man den Jainismus in die geläufigsten Schemata dieser Art einzugliedern, so kann man ihn etwa als eine atheistische, anthropozentrische, spiritualistische, ethische Erlösungsreligion mit weltverneinender, quietistischer Tendenz bezeichnen. Der Ausdruck „atheistische Religion“ erscheint dem nur mit den abendländischen Formen der Religion Vertrauten als ein Widerspruch in sich selbst. Mit Unrecht. Denn mag nun das Wort „Religion“ in seiner ursprünglichen Bedeutung die Verbindung zwischen Mensch und Gott bezeichnen („vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus“, Lactantius, Institut. IV, 28) oder nicht - - in der Gegenwart hat das Wort jedenfalls einen Sinn erhalten, der den Gottesgedanken nicht als einen integrierenden Bestandteil der Religion gelten läßt, sonst würde eine Reihe der bedeutendsten, allgemein als Religionen bezeichneten Glaubensformen (wie der Buddhismus, chinesische Religionsformen u. a.) außerhalb seiner begrifflichen Sphäre liegen. Vom Standpunkt der europäischen Religionswissenschaft ist der Jainismus zweifellos als atheistisch zu bezeichnen, weil er nicht polytheistisch, deistisch, theistisch, pantheistisch oder theopantistisch ist;

der Ausdruck „Atheismus“ findet auf ihn in demselben Sinne Anwendung, wie etwa auf das von stark religiösen Impulsen getragene System Arthur Schopenhauers. Wenn die Jainas selbst gegen die Bezeichnung ihrer Religion als „atheistisch“ Verwahrung einlegen, so ist dies von ihrem Standpunkte aus gerechtfertigt. Denn bei der durchaus anderen Einstellung, welche der Inder dem Gottesproblem gegenüber einnimmt als der Abendländer, kann in Indien als ein Atheist nur der bezeichnet werden, der die göttliche Natur des Selbst oder (wie im Buddhismus) dessen, das nach Auflösung des Selbst ist, oder das Dasein von erlösten Heiligen leugnet, die den überirdischen, göttlichen Zustand des Nirvâna erreicht haben. Von dieser Seite aus gesehen ist der Jainismus entschieden kein Atheismus, und die Jainas haben recht, wenn sie sich als gottgläubig betrachten, weil sie an die in der Seele potentiell vorhandene (wiewohl nur bei den Erlösungsfähigen schließlich aktuell werdende) Seligkeit glauben und Personen, welche die Befreiung erlangt haben, wie die Tirthankaras, als ihre Führer, als ihre „Götter“ (Deva) verehren¹.

II. DER JAINISMUS UND DIE INDISCHEN RELIGIONEN.

In historischer wie in morphologischer Beziehung trägt der Jainismus alle charakteristischen Kennzeichen der indischen Religionen an sich. Gleich dem Hinduismus und dem Buddhismus steht bei ihm die Lehre vom Karma, von der Wiedergeburt und Erlösung im Mittelpunkt seiner Metaphysik; seine Vorstellungen von den Hölle, von der Götter- und Menschenwelt, von dem periodischen Verlauf der Weltgeschichte und dem regelmäßigen Auftreten von Heilverkündern stimmen in ihren Grundzügen mit denen jener beiden Religionen überein, und die Formen, in denen sich sein soziales und kulturelles Leben auswirkt, sind im wesentlichen die nämlichen wie bei jenen. Das ist nur natürlich, denn alle drei, Hinduismus, Buddhismus und Jainismus sind aus einem Stamm erwachsen, haben Jahrhunderte hindurch nebeneinander geblüht und sich gegenseitig aufs Intensivste beeinflusst.

1. Jainismus und Hinduismus.

Die Übereinstimmungen zwischen dem Jainismus und Hinduismus sind außerordentlich weitgehend. Im sozialen und kultischen Leben, und das ist ja im Hinduismus der ausschlaggebende Faktor, unterscheidet sich der Jaina in der Gegenwart nur wenig vom Hindu; der erstere differiert von Durchschnittstypen des letzteren nicht stärker als der Sektierer, der gewissen besonderen Bräuchen obliegt, sich im übrigen aber in seiner Lebensführung ganz nach dem üblichen Standard richtet. Schon G. Bühler hat darauf hingewiesen, daß die Vorschriften der Jainas über die Lebensführung vielfach mit denen der Dharmaśāstras übereinstimmen. „Eine ganze Anzahl von Regeln“, sagt er, „haben die Jainas aus den brahmanischen Gesetzbüchern direkt entlehnt. Die den Jaina-Laien verbotenen Beschäftigungen sind fast sämtlich diejenigen, welche das brahmanische Gesetz dem Brahmanen, der in der Zeit der Not wie ein Vaishya lebt, untersagt“², und des weiteren erinnert er an Parallelstellen zu Manus Gesetzbuch und anderen Werken in Jaina-Schriften. Die sozialen und rituellen Gebräuche der Jainas sind im wesentlichen dieselben wie die von Hindus, welche kein Fleisch und keinen Alkohol genießen; sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, daß die Jainas das Prinzip der „Ahinsā“ noch stärker betonen, deshalb nicht nach Eintritt der Dunkelheit essen usw. In ritueller Hinsicht bestehen die wesentlichsten Abweichungen darin, daß die Jainas dem Baden in heiligen Flüssen keine Bedeutung beilegen, daß sie ihre Asketen verbrennen (nicht begraben, wie dies die Hindus zu tun pflegen), daß sie keine Totenopfer darbringen, daß bei ihnen keine Witwenverbrennung üblich war. Alle diese sozialen und kultischen Unterschiede sind relativ gering, vor allem betreffen sie nur Dinge, die in keiner Weise den Reinlichkeitsvorstellungen auch des penibelsten Hindu zuwiderlaufen. Die Hindus betrachten deshalb heutzutage die Jainas zumeist nicht als Angehörige einer anderen Religion, sondern als Anhänger einer hinduistischen Sekte³; oben S. 322 wurde bereits erwähnt, daß manche Kasten Vaishnavas und Jainas zu Mitgliedern haben. Die meisten Jainas ihrerseits sehen die Hindus nicht als Bekenner eines fremden Glaubens an, viele geben

sich im Census selbst als Hindus an, verehren Hindugötter, feiern Hindufeste (S. 435) und gebrauchen Hindu-Brahmanen in ihrem Tempeldienst (S. 321). Die Annäherung der Jainas an das allgemeine Hindutum hat in den letzten Jahrhunderten immer mehr zugenommen, so daß, wenn dieser Prozeß in gleichem Maße fortschreitet, ein völliges Aufgehen des Jainismus im Hinduismus zu erwarten ist. Dieser Gefahr sind sich die gebildeten Jainas auch bewußt geworden, sie betonen das, was die Jainas von den Hindus unterscheidet (wie z. B. das Erbrecht), und treten für die Erhaltung aller derjenigen Bräuche ein, die dem Jainatum spezifisch eigen sind.

Größer sind die Unterschiede zwischen der Lehre der Hindus und Jainas. Die Jainas erkennen den Veda nicht an, für sie sind die Werke der Smṛiti und die anderen autoritativen Bücher der Brahmanen nicht maßgebend, sondern sie haben eine abweichende Tradition und eigene heilige Schriften. Vor allem aber unterscheidet sich der Jainismus vom Hinduismus durch den Besitz eines festumrissenen dogmatischen Systems, das, zum wenigsten in seinen Hauptpunkten, von allen, die der Jaina-Gemeinde angehören wollen, als wahr anerkannt wird, während der Hinduismus keine für alle seine Anhänger unbedingt bindenden Glaubenssätze aufstellt, vielmehr ein wahres Chaos der verschiedenartigsten Anschauungen nebeneinander als gleichberechtigt gelten läßt. Bei dieser außergewöhnlich großen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen kann man von Lehren der Hindus naturgemäß immer nur mit einer gewissen Einschränkung sprechen, nämlich nur von solchen, welche von der Mehrzahl der philosophisch Gebildeten geteilt werden. Wenn wir diese Lehren, wie ich sie etwa in meinem „Hinduismus“ zu unreißen versucht habe, mit denen der Jainas vergleichen, so finden sich bemerkenswerte Unterschiede: Die meisten Hindus glauben an einen weltschaffenden und regierenden Gott (Īshvara), die Jainas nicht; die Hindus lassen die Welt in periodischem Wechsel entstehen und vergehen, die Jainas halten sie für unerschaffen und unzerstörbar; die Hindus machen zumeist Götter zu den ersten Verkündern der wahren ewigen Religion (Brahmā lehrt sie die Sterblichen, im Auftrage des Īshvara), die Jainas lassen sie

von erhabenen Menschen, den Tirthankaras, selbständig entdeckt und dann weiter verbreitet werden; bei den Hindus können die Götter die Erlösung erlangen, bei den Jainas ist es ihnen nicht möglich, dies ist vielmehr ein Vorrecht der Menschen, und die Götter müssen deshalb auf Erden wiedergeboren werden und dort Askese üben, wenn sie der ewigen Seligkeit teilhaftig werden wollen; für die Hindus ist das Karma ein „adrishta“, eine unsichtbare Kraft, für die Jainas ein Komplex von feinen Stoffpartikeln, der die Seele infiziert; für viele Hindus ist das Heil durch göttliche Gnade, als Folge der bewiesenen gläubigen Ergebenheit gegen den Ishvara erreichbar, für die Jainas nur durch unablässige Arbeit am eigenen Selbst; für die meisten Hindus ist der Erlösungsfähigkeit keine Grenze gesetzt, die Jainas unterscheiden „bhavyas“ und „abhavyas“ (S. 191); für die meisten Hindus besteht die Erlösung entweder in dem ewigen Aufenthalt der Seelen in dem Paradiese des Ishvara oder im völligen Verfließen in der Allseele, für die Jainas in der ungetrübten tatenlosen Ruhe der Allwissenden auf dem Gipfel des Weltalls. Schließlich und vor allem arbeitet die Jaina-Lehre mit einer Reihe von Begriffen, welche den metaphysischen Systemen der Hindus fremd sind (wie die Substanzen Dharma und Adharma, die Leshyâs, die Gunasthânas usw.), sie hat eine selbständige Erkenntnislehre und Dialektik (Syâdvâda) geschaffen und verwendet eine Terminologie, die ihr allein eigentümlich ist.

Es würde zu weit führen, an diesem Orte die metaphysischen Lehren der Jainas mit denen der sechs orthodoxen „Darshanas“ zu vergleichen; es mag daher genügen, darauf hinzuweisen, daß der Jainismus dem Nyâya-Vaisheshika-System insofern am nächsten steht, als beide eine Atomistik sowie die Täterschaft der Seele lehren. Mit dem Sâmkhya hat er den Atheismus gemein, auch bietet die Auffassung der Erlösung als einer vollständigen Isolierung der verklärten Individualseele eine gewisse Parallele. Sonst finden sich verhältnismäßig wenige Übereinstimmungen zwischen den speziellen Anschauungen der Jainas und denen der klassischen Systeme.

Trotz seiner Selbständigkeit und Verschiedenheit von der Philosophie der Brahmanen hat der Jainismus im Laufe der Zeit doch

manches von ihr gelernt und zu sich herübergenommen, so aus der Theorie des Yoga, aus dem Tantrismus (S. 369), vereinzelt zeigen sich auch Versuche, mit dem Vedânta Fühlung zu gewinnen und die hinduistische Gottesvorstellung mit dem Tîrthankara-Glauben zu verschmelzen.

Enge Beziehungen scheinen zwischen der Kosmographie der Jainas und der Brahmanen zu bestehen; merkwürdig ist es zweifellos — worauf mich F. O. Schrader aufmerksam macht —, daß die Götterhimmel der Jainas zum Teil brahmanische, besonders vishnuitische Namen haben (Brahmaloka, Sahasrâra, Acyuta u. a.).

Bedeutende Einflüsse hat die brahmanische Legende auf die Hagiographie der Jainas ausgeübt. Die Geschichten von Sagara, von Parashurâma, von den Helden des Mahâbhârata und des Râmâyana und manche anderen haben die Jainas übernommen und in ihrem Sinne überarbeitet. Sie selber geben dies natürlich nicht zu, sondern erklären die Gestalt, in welcher sie selbst diese Erzählungen überliefern, für die allein echte und authentische und die brahmanische Form der alten Sagen für eine spätere Verfälschung⁴.

Dieselbe Auffassung hegen die Jainas auch über die verschiedenen Anschauungen, Vorstellungen, Einrichtungen und Gebräuche, in denen die Hindus mit ihnen übereinstimmen. Überall nehmen sie hier für sich selber die Priorität in Anspruch und betrachten den Hinduismus als aus dem Jainatum hervorgegangen. Diesen Standpunkt haben die Jainas von jeher vertreten, ihre alte Welthistorie lehrt, daß die Menschen durch Entstellung des Sinns der von Bharata verkündeten „echten Veden“ zum Unglauben und zur Veranstaltung von Tieropfern gebracht worden seien⁵, und auch heute noch vertreten Jaina-Philosophen diese Lehre, wenn sie wie Champat Rai Jain schreiben: „Hinduism in its very inception was an offshoot of Jainism.“⁶

Wenngleich diese Behauptung an sich auch keine Stütze in den historischen Tatsachen findet, wie sie auch außerhalb von Jaina-Kreisen keinen Anhänger gefunden hat, so geht sie doch insofern nicht ganz fehl, als der Jainismus unzweifelhaft den Hinduismus in mancher Hinsicht beeinflußt hat. Es ist durchaus möglich, daß sich in den

älteren heiligen Schriften der Hindus, in den Upanishaden, den Epen usw. Jaina-Ideen nachweisen lassen, doch stecken die Untersuchungen hierüber noch so in den Anfängen, daß sich vorläufig noch nichts Genaueres feststellen läßt. Die Annahme von Joh. Hertel, daß zwischen der Mundaka-Upanishad und dem Jainismus nähere Beziehungen bestehen, scheint mir noch nicht hinreichend begründet; die Anschauungen der Jainas über den Brahmaloка und die Erlösung, die Hertel anführt, sind von denen der Upanishad zu verschieden, um miteinander verglichen werden zu können, bedeutsamer ist die Ähnlichkeit einzelner Termini technici⁷. Mit Sicherheit nachweisbar ist Jaina-Einfluß auf das hinduistische Sektenwesen. Die starke Verbreitung, die das Prinzip der „Ahinsâ“ in seiner Opposition gegen die blutigen Opfer und in seinem Eintreten für den Vegetarismus vor allem im Vishnutum gewonnen hat, ist sicher zum großen Teil ein Verdienst, das er mit dem Buddhismus teilt. Im Vishnuismus machen sich auch sonst Einwirkungen des Jainatums geltend. Der „Jina“ gilt als ein Avatâra Vishnus⁸; im Padma-Tantra I, 1, 44ff. wird gelehrt, Vishnu habe als Rishabha das Ârhata-Shâstra verkündet⁹. Im Bhâgavata-Purâna V, 3 ff. und XI, 2 sowie in anderen heiligen Werken der Vaishnavas wird ebenfalls Rishabha als eine Inkarnation Vishnus genannt; das, was vom Leben Rishabhas berichtet wird, stimmt zwar nur zum Teil mit der Jaina-Legende überein, doch ist die Tatsache, daß Rishabha in einem vishnutischen Werke eine derartige Rolle spielt, immerhin bemerkenswert¹⁰. Von den philosophischen Systemen der Vaishnavas weist vor allem der Brahma-sampradâya des Madhva (1199–1278 n. Chr.) deutliche Spuren von Jaina-Einfluß auf, ein Umstand, der ohne weiteres einleuchtet, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Madhva in Süd-Kanara lebte, in einer Landschaft, in welcher der Jainaglaube Jahrhunderte hindurch die herrschende Religion gewesen war. Wie ich in meiner Schrift „Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens“ S. *27, *31 gezeigt habe, ist es nicht unwahrscheinlich, daß Madhvas Lehren von der Prädestination, von der Rangordnung der Götter usw. in Anlehnung an Anschauungen der Jainas ihre Ausbildung erfahren haben.

Auch auf shivaitische Systeme ist das Jainatum von Einfluß gewesen. G. U. Pope¹¹ hat die Vermutung ausgesprochen, daß die Lehre des Shaiva-Siddhânta von den drei Fesselungen (Pâsha) oder Unreinheiten (Mala), welche die Seele ihrer wahren Natur entfremden, an Jaina-Vorstellungen anklänge. Wenn das, was dieser Forscher für seine Theorie im einzelnen anführt, freilich auch infolge seiner unzureichenden Kenntnis des Jainismus nicht zutrifft, so ist die Möglichkeit einer Beeinflussung der Lehre vom Ânava-, Karma- und Mâyâ-mala durch die Karmatheorie der Jainas doch nicht von der Hand zu weisen; das Problem bedarf jedoch noch weiterer Untersuchung und Klärung. Das Vorhandensein jainistischer Einwirkungen auf Lehre und Kult der Lingâyats ist ebenfalls wahrscheinlich¹², doch wird sich Näheres erst feststellen lassen, wenn diese Sekte zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden ist. Dasselbe gilt vielleicht auch von den Alakhgîrs in Râjputânâ, von deren Gründer, Lâl Gîr, Sir George Grierson sagt, daß seine Lehre viel mit der der Jainas gemein habe¹³.

Auch in jüngster Zeit haben die Jainas noch für das Geistesleben der Hindus Bedeutung gewonnen: Dayânand Sarasvatî (1824—1883), der Stifter des Ârya Samâj, wurde, wie J. N. Farquhar gezeigt hat¹⁴, wahrscheinlich durch das Vorbild der Sthânakavâsis, die in seiner Heimat Tankârâ (in Kathiâvâr) eine hervorragende Stellung einnahmen, zu seiner Verdammung des Bilderdienstes bewogen, und bei Mohandâs Karamchand Gândhî, dem Führer der indischen Nationalisten, sind sicher auch Jaina-Ideen mit am Werke gewesen, als er den „gewaltlosen bürgerlichen Ungehorsam“ proklamierte. Obwohl selbst ein Vaishnava, stand Gândhî nachweislich in seiner Jugend unter starkem Jaina-Einfluß - ließ ihn doch seine Mutter, bevor er zum Studium nach England ging, vor seiner Abreise in die Hände des Jaina-Sâdhu Becarajî das Gelübde ablegen, daß er sich im Abendlande des Genusses von Fleisch, Alkohol und Frauen enthalten werde¹⁵.

2. Jainismus und Buddhismus.

Seit dem ersten Bekanntwerden des Jainismus in Europa hat die Frage, ob zwischen ihm und dem Buddhismus ein historischer Zusammenhang bestehe, alle Forscher beschäftigt, die sich mit dem Jainatum befaßt haben. Die Jainas selber glauben, daß der Buddhismus eine von einem abgefallenen Jaina-Mönch begründete Irrlehre sei. Nach der einen Version soll der Asket Buddhakīrti aus der Schule Pārshvas, als er sich am Ufer des Flusses Sarayū Kasteiungen hingab, geschehen haben, wie ein toter Fisch an der Stelle, wo er saß, vom Wasser angeschwemmt wurde. Er überlegte darauffhin, daß es keine Sünde sein könne, den Fisch zu essen, da er ja ohne Seele sei, und verzehrte ihn. Diese Handlung soll dann die Ursache eines Schismas geworden sein, aus welchem der Buddhismus hervorging. Nach einem anderen Bericht soll ein anderer Schüler Pārshvas, Maudgalyāyana, das Buddhatum aus Haß gegen Mahāvīra gestiftet haben, indem er den Sohn Shuddhodanas, Buddha, für Gott erklärte¹⁶. Die Auffassung, daß der Buddhismus aus dem Jainismus hervorgegangen sei, ist früher auch vereinzelt von europäischen Gelehrten (Colebrooke, Prinsep, Stevenson, Ed. Thomas) vertreten worden. Diese stützten ihre Theorie namentlich darauf, daß ein Schüler Mahāvīras Gautama hieß und daß sie diesen dann fälschlich mit Gautama Buddha identifizierten.

Die Buddhisten hinwiederum hielten die Jainas für Häretiker und beschuldigten sie, die Hauptsätze ihrer Lehre aus den Büchern von Buddha gestohlen zu haben¹⁷. Auch viele europäische Forscher des vorigen Jahrhunderts waren der Ansicht, die Jainas seien eine buddhistische Sekte. Während jedoch die älteren Indologen wie H. H. Wilson und Th. Benfey annahmen, daß das Jainatum erst „zu einer Zeit aus dem Buddhismus hervortrat, in welcher dieser in einem Zustande der Degeneration sich befand“¹⁸, ließen andere, wie Chr. Lassen es schon im 1.—2. Jahrh. nach Chr. oder wie A. Weber bereits in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus entstehen. Die Hinfälligkeit aller Hypothesen, welche die eine Religion aus der andern abzuleiten suchen, hat H. Jacobi endgültig erwiesen und überzeugend

dargetan, daß die Übereinstimmungen, die sich in beiden Glaubensformen finden, nicht die Spur eines Beweises dafür erbringen, daß sie beide eines Ursprungs sind.

Daß Jainismus und Buddhismus einander in vieler Hinsicht ähneln, ist eine Tatsache, die schon dadurch aufs klarste hervortritt, daß brahmanische Schriftsteller sie vielfach miteinander verwechseln. In vielen Punkten herrscht zwischen ihnen völlige Übereinstimmung: beide leugnen die Autorität der Veden und bekämpfen die brahmanische Priesterherrschaft und das brahmanische Opferwesen. Beide negieren das Dasein eines höchsten persönlichen Gottes und umgeben eine Anzahl von zu bestimmten Zeitpunkten aufgetretenen Heilfindern mit einem ausgedehnten Kultus, dessen äußere Formen sich in vielen Dingen (Bildwerke, Stûpas, Caityas) ¹⁹ gleichen. Beide bezeichnen ihre Propheten mit den gleichen Ehrennamen (Arhat, Buddha, Jina), schreiben ihnen dieselben Schönheitsmerkmale zu und versehen sie mit den gleichen Zeichen und Symbolen, eine Tatsache, die schon das Interesse von Hiuen Tsiang erregte ²⁰. Beide erkennen eine Reihe von Cakravartis (Weltbeherrschern) an und legen diesen die nämlichen Attribute bei. Beide Lehren vertreten ferner das Prinzip der Ahinsâ und verkünden zum Teil die gleichen ethischen Gebote; bei beiden sind Mönchs- und Nonnenorden das Rückgrat der Gemeinde. Der Eindruck der Ähnlichkeit beider wird noch dadurch verstärkt, daß ihre Propheten, Mahâvira und Buddha, Zeitgenossen waren und in derselben Landschaft Bihâr wirkten, daß in der Geschichte des Lebens dieser beiden Männer die gleichen Orte und Personen erwähnt werden und einige Leute, die den beiden Religionsstiftern nahestanden, zufällig dieselben Namen trugen, weil diese Namen eben unter den Kshatriyas von Magadha damals Mode waren (Mahâvîras Vater hieß Siddhârtha, dies war auch Buddhas Name als Prinz; Mahâvîras Gattin hieß Yashodâ, Buddhas Gemahlin Yashodharâ u. a.).

Alle diese durch Ort und Zeit bedingten Übereinstimmungen in einzelnen Punkten der Lehre, in der sozialen Organisation und in vielen Äußerlichkeiten vermögen jedoch nicht über die elementare Verschiedenheit beider Religionen gerade im Wesentlichsten hinweg-

zutäuschen. Jainismus und Buddhismus haben nicht nur andere heilige Schriften und eine andere Geschichte und Tradition, sondern ihnen liegen vor allem völlig verschiedene philosophische Anschauungen zugrunde. Gleich den Systemen der brahmanischen Philosophie lehrt der Jainismus die Existenz von ewigen, immateriellen Seelen, die, solange sie mit Stoff verbunden sind, in dem Sansāra umherwandern. Der Hauptsatz des Buddhismus hingegen ist, daß es kein Ich, keine Seele gibt. Das, was man Selbst, Ich oder Seele nennt, ist nach ihm keine konstante Größe, sondern ein „Sanāna“ momentaner „Dharma“, eine Kette von verschiedenartigen Daseinselementen, die alle nur einen Augenblick existieren und, wenn sie im nächsten verschwunden sind, durch Faksimilien ihrer selbst ersetzt werden. Diese Lehre von der Nichtexistenz eines Ich, die den Buddhisten stets als das wesentlichste Charakteristikum ihrer Religion galt²¹, steht natürlich im schärfsten Gegensatz zu der von den Jainas vertretenen Vorstellung von den Seelenmonaden. Aus den verschiedenen Einsatzenpunkten ergeben sich weiterhin große Abweichungen in den fundamentalen Begriffen der Systeme, in der Erkenntnistheorie, in der Ethik, in der Lehre vom Karma und vor allem in der Lehre von der Erlösung. Für den Jaina wird das Nirvāna erreicht, wenn die Seele durch geistige Zucht alle die materiellen Partikeln, welche sie verunreinigten, entfernt hat und ihre wahre, geistige Natur zum Durchbruch gekommen ist. Dann steigt die Seele zum Gipfel der Welt empor und verharret dort für immer als ein rein geistiges, mit allen überirdischen Fähigkeiten ausgestattetes individuelles seliges Wesen. Der Buddhist hingegen hält eine Erlösung nur dann für möglich, wenn der leidvolle, vergängliche „wesenlose“ Charakter des Ich erkannt worden ist, die 5 Gruppen des psycho-physischen Daseins (Skandha), die sich sonst nach dem Tode eines Wesens durch die Macht seines Karma zu einem neuen (scheinbaren) Individuum zusammenfügen, keine neue Verbindung eingehen und die Dharmas in den Zustand der Ruhe gelangen.

Von anderen Unterschieden in wesentlichen Punkten der Lehre sei hier nur derjenige genannt, der in der Beurteilung der Sünde besteht.

Der Jainismus betrachtet den objektiven Tatbestand als ausschlaggebend, erkennt deshalb auch unwissentlich begangene Sünden an, während der Buddhismus für das Zustandekommen einer sündhaften Handlung das Vorhandensein des verbrecherischen Willens beim Schuldigen voraussetzt²².

Von tiefgreifender Bedeutung für das Schicksal beider Religionen ist die Verschiedenheit in ihrer sozialen Organisation geworden. Bei den Buddhisten umfaßte der „Sangha“, die Gemeinde, nur zwei Klassen von Personen: Mönche und Nonnen; die Laien standen außerhalb desselben, sie hatten, so sehr auch Mönche und Nonnen für ihren Lebensunterhalt von ihnen abhängig sein mochten, keinen Einfluß auf seine Leitung und waren in ihrem religiös-kultischen Leben nur verhältnismäßig lose mit ihm verknüpft. Die Jainas bezeichnen den „Sangha“ hingegen von vornherein als „vierfach“, weil ihm außer Mönchen und Nonnen auch Laienanhänger und Laienanhängerinnen zugerechnet werden. Als integrierender Bestandteil des „Sangha“ nehmen die Jaina-Laien in diesem eine bedeutsame Stellung ein und besitzen weitgehende Rechte, so z. B. das der Aufsicht über den Wandel der Asketen (s. S. 331). Das Verhältnis zwischen Klerus und Laienschaft ist für die Zukunft beider Religionen von großer Bedeutung geworden. Im Buddhismus rächte es sich, daß das Band zwischen dem „Sangha“ und den Laien zu locker war. Als das buddhistische Mönchtum entartete, als es den Angriffen der orthodoxen Gegenreformation der Brahmanen nicht Widerstand leisten konnte und als es den grausamen Streichen fanatischer Muslime erlag, da verschwand mit ihm der Buddhismus vom indischen Kontinent, und die Laien wurden Hindus, weil sie kein tieferes Interesse mit ihrem bisherigen buddhistischen Klerus verknüpfte. Der Jainismus hingegen hat sich dank seiner Organisation bis zum heutigen Tage auf der Gangeshalbinsel erhalten. Wohl hat auch er schwer unter dem Wandel der Zeiten gelitten, aber sein Mönchtum ist nicht so degeneriert geworden wie das des Buddhismus, und sein Glaube hat sich dank des Interesses der Laien ungeachtet der Angriffe des Hindutums und trotz

der Verfolgungen durch die Mohammedaner bis zur Gegenwart in seiner Heimat behauptet²³.

Wenngleich Jaina- und Buddhatum, wie gezeigt wurde, zwei voneinander unabhängig entstandene Religionen darstellen, haben sie doch so lange und in so vielen Ländern nebeneinander geblüht, daß es als selbstverständlich betrachtet werden muß, daß sie aufeinander nicht ohne Einfluß gewesen sind. Ungeachtet ihrer Eigenart und ihrer gegenseitigen Feindschaft mag die eine Religion von der anderen manche Äußerlichkeiten, zumal in ikonographischer und sozialer Hinsicht, übernommen haben. Leider fehlt es bisher noch fast ganz an zuverlässigen Untersuchungen über diese Wechselwirkungen; derartige Untersuchungen sind insofern nicht ohne Schwierigkeiten, als sich in vielen Fällen gar nicht feststellen ließe, ob tatsächlich eine Entlehnung aus der anderen Religion vorliegt, oder ob beide vedenfeindlichen Glaubensarten aus dem gemeinsamen Besitz des Hindutums geschöpft haben. In einzelnen Fällen läßt sich hingegen ein positiver Beweis dafür erbringen, wer der gebende und wer der nehmende Teil gewesen ist. So ist es z. B. klar, daß, wie H. Jacobi gezeigt hat²⁴, der buddhistische Begriff der „Āsravas“, der „Einflüsse“ der Außenwelt, welche das Denken ungünstig beeinflussen, aus dem Jaina-Begriff „Āsrava“ hervorgegangen sein muß, da nur nach der Jaina-Philosophie ein tatsächliches „Einfließen“, nämlich von Karmamaterie in die Seele, stattfinden kann. Auf der anderen Seite bedarf es keiner Ausführung, daß sich in Haribhadras „Yogabindu“ (271, 4) buddhistische Einwirkungen geltend machen, wenn dort die Tirthankaras als Bodhisattvas bezeichnet werden.

III. DER JAINISMUS UND DIE NICHTINDISCHEN RELIGIONEN.

Zu den Bekennern der fremden Religionen, die sich in Indien niederließen und ihrem Glauben dort eine Stätte schufen, haben die Jainas, schon infolge ihrer kaufmännischen Tätigkeit, stets in Beziehung gestanden, doch hat sich der geistige Austausch, wie es scheint, im wesentlichen auf das sprachliche und kulturelle Gebiet beschränkt

und nur wenig auf das religiöse übergegriffen. Albrecht Weber suchte Übereinstimmungen zwischen den Sagen der Griechen und der Inder, speziell der Jainas festzustellen und vermutete, daß es sich hierbei „um sekundäre, in nackt-historische Zeit gehörige, auf dem Herüberkommen homerischer bzw. okzidentalischer Sagenstoffe beruhende Ähnlichkeiten, d. i. also geradezu um Aneignung und Entlehnung der letzteren handle“. Das, was dieser Forscher aber in seiner Abhandlung „Ahalyâ-Achilleus“²⁵ und anderwärts für seine Theorie als Beweise beigebracht hat, kann kaum als überzeugend angesehen werden.

Daß der Pârsismus auf den Jainismus eingewirkt hat, ist möglich. Man könnte z. B. denken — worauf mich H. Jacobi aufmerksam macht —, daß die Lehre, nach welcher beim Tejas-Samudghâta aus der Schulter eines Asketen eine Gestalt hervorgeht (s. S. 175), in Anlehnung an die irânische Sage von Sohak²⁶ entstanden sei. Über eine Beeinflussung des Pârsismus durch das Jainatum ist bisher nichts bekannt, obwohl ein Pârsi selbst mir gegenüber eine solche als wahrscheinlich hinstellte.

Eine interessante Frage ist es, ob das Jainatum auf den Mânichäismus eingewirkt hat. W. Bang²⁷ hat die 3 Gup̄tis (S. 205), d. h. die richtige Regelung der Betätigung des Leibes, der Rede und des Denkens mit den 3 mânichäischen „Siegel“ (signacula) von Hand, Mund und Gedanken verglichen und weiterhin auf die Übereinstimmung hingewiesen, daß Jainas wie Mânichäern der Süden als der Ort der Finsternis gilt. Beides würde aber, wenn überhaupt, nicht Jainas, sondern nur indischen Einfluß beweisen, da es sich in beiden Fällen um allgemein-indische Vorstellungen handelt. Bemerkenswerter ist die von O. G. von Wesendonk hervorgehobene Übereinstimmung in der Scheidung zwischen „electi“ und „auditores“ bzw. „sâdhu“ und „shrâvaka“ (Hörer)²⁸. Ob hier aber wirklich eine Beeinflussung der Lehre Mânis durch den Jainismus anzunehmen ist, wird sich erst sagen lassen, wenn mehr derartige Ähnlichkeiten festgestellt worden sind.

Der Islâm, der mit dem Jainatum seit Jahrhunderten in engster räumlicher Berührung steht, hat auf letzteres einen großen kulturellen

Einfluß ausgeübt. In den Sprachschatz der Jainas sind, wie in den der Inder überhaupt, zumal der des Nordens und Westens, zahlreiche persisch-arabische Wörter eingedrungen und haben dort Geltungsrecht erworben. Vor allem aber hat die Kunst der Jainas, namentlich die Architektur und Malerei, unter dem Einfluß islämischer Vorbilder eine andere Gestalt gewonnen, leider nicht immer zu ihrem Vorteil. Die Jaina-Baukunst hat ihrerseits auf die der Mohammedaner befruchtend gewirkt, vielfach war allerdings eine derartige Entlehnung keine organische Anpassung, sondern eine tatsächliche Herübernahme, indem Teile zerstörter Jaina-Tempel zum Bau von Moscheen benutzt oder geradezu Jaina-Heiligtümer durch Vornahme von baulichen Veränderungen zu islämischen Gotteshäusern umgestaltet wurden.

In religiöser Hinsicht hat der Islâm auf das Jainatum in einer Hinsicht in bemerkenswerter Weise eingewirkt: er hat zweifellos das Entstehen der bilderfeindlichen Bewegung des Lonkâ Shâ indirekt veranlaßt, so wie er auch im Vishnuismus das Aufkommen von Sekten, die den Kult der Idole bekämpften, mittelbar gefördert hat. Auf der anderen Seite hat wahrscheinlich auch eine Beeinflussung des indischen Islâm durch das Jainatum stattgefunden, weil die indischen Mohammedaner, zumal diejenigen, welche von indischen Religionen zu der des Propheten bekehrt worden waren, manche indischen Anschauungen und Gebräuche beibehalten haben. Eine Untersuchung dieses historisch interessanten Punktes wäre eine dankbare Aufgabe für einen Islâmforscher.

Möglicherweise hat die Einwirkung des Jainatums auf den Mohammedanismus noch weitere Kreise gezogen. A. Frhr. v. Kremer hat in einer umfangreichen Abhandlung dargetan, daß der arabische Dichter und Philosoph Abu-l-'Alâ (973—1058), nach seiner Vaterstadt Ma'arrat an Numân gewöhnlich als Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî bezeichnet, seine eigenartigen ethischen Lehren vielleicht unter Jaina-Einfluß ausgebildet hat. Die merkwürdige, ganz unislämische Lebensweise dieses Mannes wird von A. v. Kremer folgendermaßen geschildert: „Abu-l-'Alâ nährte sich ausschließlich von Pflanzenkost, und selbst den Genuß der Milch wies er zurück, indem er es für sündhaft ansah, den

jungen Tieren die Milch der Mutterbrust zu entziehen, ja er wollte, wenn er es gekonnt hätte, sich ganz der Nahrung entwöhnen; selbst Honig verschmähte er, indem er es für unrecht ansah, den Bienen den Honig zu rauben, den sie so emsig für sich zusammentrugen. Aus demselben Grunde hielt er auch den Genuß der Eier für unerlaubt. In Kost und Kleidung lebte er als echter Weltverächter: „Meine Kleidung ist (ungefärbte) Wolle, nicht grün oder gelb oder rotbraun, und meine Nahrung eine solche, die jeder andere verschmähte.“ Nur Holzschuhe trägt er, denn lederne sind unrechtmäßig erworben, indem es sündhaft ist, ein Tier zu schlachten und sein Fell zu verwerten. An einer anderen Stelle preist er gar das Umhergehen in vollständiger Nacktheit, wenn er sagt: „Der Sommer ersetzt dir ein vollständiges Gewand.“²⁹ Wie strikt er das Gebot der Ahinsâ durchführte, erhellt daraus, daß er den Ausspruch tat: „Es ist besser, einem Floh das Leben zu lassen, als einem Bettler einen Dirhem zu schenken.“

Die Vorliebe für die Nacktheit, die Schonung auch des Ungeziefers, der Vegetarismus, vor allem aber die Warnung vor dem Genuß von Honig³⁰ weisen auf Jaina-, speziell Digambara-Einflüsse hin. Daß in einem großen Handelszentrum wie Bagdad, wo Abu-l-‘Alâ den größten Teil seines Lebens zubrachte, Jaina-Kaufleute gewesen sein mögen, mit denen der Dichter in Berührung kam, ist durchaus glaubhaft. Daß Abu-l-‘Alâ jedenfalls von manchen indischen Sitten Kenntnis hatte, ergibt sich aus seinen Schriften. Er erwähnt den Brauch indischer Asketen, sich nicht die Nägel zu schneiden. Er preist die Sitte, die Toten zu verbrennen, wenn er sagt: „Da sieh, wie die Inder ihre Toten verbrennen; das ist besser als all die langen Quälereien! Wenn man mich verbrennt, so braucht man nicht mehr vor den Hyänen sich zu sorgen, die des Nachts zur Leiche schleichen, und auch nicht vor Mißhandlung und Entweihung. Das Feuer ist besser als der Kampf, mit dem wir die Toten bestreuen, und entfernt besser jeden übeln Geruch.“ Abu-l-‘Alâ bewunderte die indischen Asketen, die sich selbst in die Flammen des Scheiterhaufens stürzten. Dieser Weg, den Tod herbeizuführen, wird allerdings von den Jainas als eine bei Ungläubigen übliche „törichte Askese“ angesehen und demgegenüber der absicht-

liche Hungertod als die rechte Todesart gepriesen. Der Ausspruch Abu-l-'Alâs, er würde gern alle Nahrung aufgeben, wenn er könnte, legt die Vermutung nahe, daß er auch von der „Samlekhanâ“ (S. 425) Kenntnis hatte, jedoch zu schwach war, sie selber durchzuführen. Nach dem Gesagten erscheint es als möglich, daß Abu-l-'Alâ mit Jainas in Verbindung gekommen ist und sich deren ethische Anschauungen teilweise zu eigen gemacht hat. Die seinen Gedichten zugrundeliegenden metaphysischen Vorstellungen hingegen weisen keine näheren Beziehungen zum Jainismus auf, wie schon daraus hervorgeht, daß er nicht an die Seelenwanderung glaubte.

Eine Einwirkung des Jainismus auf das Judentum und Christentum ist nicht zu verzeichnen, einzelne Übereinstimmungen, wie das Vorkommen einer Parallele zur Geschichte vom salomonischen Urteil (S. 272) oder zum Gleichnis von den drei Kaufleuten³¹ beweisen natürlich ebensowenig eine Beeinflussung wie die Überlieferung, daß Mahāvīra und Jesus jeder 12 Jünger hatten, von denen einer ein Verräter war (Gosâla, Judas).

Obwohl die Jainas schon lange vor der Entdeckung des Seeweges nach Ostindien mit Christen in Berührung gekommen sein müssen — bekanntlich gab es schon Jahrhunderte vor Ankunft der Portugiesen christliche Gemeinden namentlich im Süden der Halbinsel —, läßt sich ein christlicher Einfluß auf das Jainatum erst seit den letzten Dezennien nachweisen: die Jainas der Gegenwart haben sich die von der christlichen Mission verwendeten Methoden der religiösen Propaganda, wie Verteilung von Traktaten, Abhaltung von Kongressen, Schaffung von Wohlfahrtsorganisationen, von Jünglingsvereinen u. a. m. zu eigen gemacht. Neuerdings haben die Jainas auch die Bibel ihren Zwecken dienstbar zu machen gesucht. Ausgehend von der These „the creed of the Tīrthankaras furnishes the only platform where all other creeds may meet and be reconciled to one another“³² findet Champat R. Jain in dem 4. Kapitel der Offenbarung St. Johannis verhüllte Andeutungen auf die 24 Tīrthankaras usw.³³.

Das Vorstehende hat gezeigt, daß die Beziehungen zwischen dem Jainatum und der iranischen, mohammedanischen und christlichen

Religion sehr gering sind; vieles von dem, was hierfür beigebracht worden ist, bleibt zudem vorläufig ganz problematisch. Aber selbst wenn es künftiger Forschung gelingen sollte, nähere Zusammenhänge zu ermitteln und sicherzustellen, so würden diese doch immer nur isolierte und im Hinblick auf das Ganze dieser Glaubensformen unwesentliche Einzelheiten betreffen. Denn der Jainismus ist ganz aus indischem Geiste geboren, und seine Grundvorstellungen sind gleich denen des Hinduismus und Buddhismus von denen der Religionen des Abendlandes und des vorderen Orients durch eine Welt getrennt. Nicht nur sind die Traditionen und die geschichtlichen Voraussetzungen der indischen Systeme ganz andere als die der Religionen des Westens, auch die Anschauungen, auf denen sie sich aufbauen, spiegeln eine ganz andere Geistesart wider. Drei Punkte sind hier von wesentlicher Bedeutung:

Für den Inder, mag er Hindu, Buddhist oder Jaina sein, ist alles Leben seinem Wesen nach Leiden. Das ist für ihn eine Tatsache, an der nichts und durch nichts etwas geändert werden kann. Kein noch so großer Fortschritt kann das Leid je beheben, kein Eingehen in himmlische Welten, in denen Lust und Freude herrscht, vermag das Leid zu bannen, dem selbst die vergänglichen Götter unterworfen sind. Alles Dasein ist Leiden, weil es ohne Frieden, ohne Ruhe ist, weil in ihm Taten vollbracht werden und Karma erzeugt wird. Der Abendländer hingegen sieht im Erdenleben nicht ohne weiteres Leiden, sondern auch eine Quelle der Freude. Das gilt nicht nur vom Griechen, vom Zoroastrier, vom Muslim und vom Modernen, sondern auch vom frommen Christen des Mittelalters. Für ihn ist zwar die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande ein Tal des Jammers. Aber dieser Zustand ist nur von vorübergehender Dauer, denn am Ende der Zeiten wird der Menschensohn in der Glorie seines Vaters auf den Wolken des Himmels erscheinen und die Auferstehung des Fleisches herbeiführen. Dann aber wird eine neue Erde entstehen, und diese wird eine unwandelbare Wohnstätte der Gerechtigkeit und Heiligkeit sein.

Der Inder denkt zeitlos. Für ihn besteht die Welt seit Ewigkeit und in Ewigkeit: er hält sie entweder (wie die Jainas) für unerschaffen

und unzerstörbar, oder aber, wenn er an eine Welschöpfung und Weltvernichtung glaubt (wie die Hindus), so sind dies für ihn keine einmaligen, sondern periodisch wiederkehrende Ereignisse. Ebenso ist für ihn die Erlösung jederzeit möglich, wenn die Voraussetzungen für sie erfüllt sind; sie ist nicht an ein bestimmtes historisches Geschehnis gebunden. Der westliche Geist hingegen denkt geschichtlich. Zoroastrier wie Mohammedaner lehren ein einmal ablaufendes Weltendrama. Der Christ glaubt an einen zeitlich begrenzten Weltprozeß, der mit der Schöpfung aus dem Nichts und dem Sündenfall anhebt, im Opfertod Christi seinen Wendepunkt erreicht und schließlich mit dem Weltgericht und dem ewigen Königtum Christi endet. Der Moderne glaubt an Entwicklung und Fortschritt, und selbst dort, wo eine pessimistische Grundidee zutage tritt, wie bei Eduard v. Hartmann, wird der Weltverlauf historisch gedeutet als die Passionsgeschichte des unbewußten Gottes, der sich aus der Unseligkeit zur Seligkeit durchkämpft.

Der Inder erblickt das Heil in der Unterdrückung des Individuellen. Der Jaina, der seine Seele von allem Stofflichen befreit hat, wird dadurch zu einem reinen Geist, dem alles Persönliche fehlt; ein Heiliger gleicht dem anderen vollkommen, nur an den Wappenzeichen zu ihren Füßen sind ihre Bilder voneinander zu unterscheiden. Der fromme Hindu, den die Gnade seines Íshvara erlöste, wird dadurch zu einem willenlosen Reflex Gottes, der Vedântî, der das Brahma erkannte, versinkt im Absoluten, dem Buddhisten erlischt im Zustand des Nirvâna der Irrwahn der Ich-Vorstellung. Der Abendländer hingegen will nicht seine Individualität verlieren, sondern sie vervollkommen, sei es in diesem Leben, sei es in einem höheren, wenn das, was verweslich gesät war, unverweslich aufersteht. Höchstes Glück der Erdenkinder ist ihm die Persönlichkeit.

Die vorangegangene Betrachtung offenbart die tiefgreifende Wesensverschiedenheit westlichen und indischen Denkens. Die Tatsache, daß zwischen beiden Übergänge vorkommen und daß mehrfach versucht worden ist, zwischen beiden zu vermitteln und sie einander anzugleichen, vermag nicht den Gegensatz zu überbrücken, der zwischen

ihnen besteht. Beide sind gleichberechtigte Typen menschlichen Erlebens, beide haben sich mit historischer Notwendigkeit entwickelt und werden fortbestehen, solange die Kräfte leben, die sie ins Dasein riefen. Die westliche Weltanschauung wie die indische — beide haben durch ihr jahrtausendlanges Bestehen ihre Existenzberechtigung erwiesen. Darum ist es müßig, über den höheren Wert der einen oder anderen zu streiten. Notwendig aber bleibt es, ihre Verschiedenheit zu betonen, denn nur der, welcher die Besonderheit einer jeden voll erkennt, wird beide Lebensideale in ihrer Geschlossenheit und Einseitigkeit voll würdigen können.

ANMERKUNGEN.

Abkürzungen.

ERE	=	Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by J. Hastings.
GSAI	=	Giornale della Società Asiatica Italiana.
Ind. Antq.	=	Indian Antiquary.
J.	=	Jainism.
JRAS	=	Journal of the Royal Asiatic Society.
JBORS	=	Journal of the Bihar Orissa Research Society.
RAS	=	Royal Asiatic Society.
SBE	=	Sacred Books of the East.
Tattv.	=	Tattvārthādhigama-Sūtra.
WZKM	=	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Erster Abschnitt.

EINLEITUNG.

¹ (S. 2). Chr. Lassen, „Indische Altertumskunde“ (Leipzig 1861) IV p. 757.

² (S. 2). Major C. Mackenzie, Dr. F. Buchanan und H. T. Colebrooke in „Asiatic Researches“ IX (Calcutta 1809), J. Delamaine, F. Buchanan Hamilton, H. T. Colebrooke in „Transactions of the R. A. S.“ I (London 1827) und Lieut.-Col. William Miles, ib. III, p. 335. — Colebrookes Abhandlungen sind wieder abgedruckt in seinen „Miscellaneous Essays“ (London ¹1837, ²1873) und seinen „Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus“ (Leipzig 1858).

³ (S. 2). H. H. Wilson in „Asiatic Researches“ XVI, XVII (Calcutta 1828, 1832); wieder abgedruckt in desselben Verfassers „Sketch of the Religious Sects of the Hindus“ (London 1862).

⁴ (S. 3). Über die Jaina-Forschung Webers und seiner Nachfolger vgl. E. Windisch, „Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde“ (Straßburg 1917) S. 346 ff.

Zweiter Abschnitt.

GESCHICHTE.

¹ (S. 6). „Alberunis India“ English translation by Ed. Sachau (London 1888) II p. 10.

² (S. 11). Moderne Jaina-Schriftsteller suchen die Geschichtlichkeit von Rishabha, Arishtanemi und anderen Tirthankaras vor Pārshva darzutun, indem sie das Vorkommen ihrer Namen im Veda und anderen Werken der älteren Literatur durch gewagte Interpretationskünste nachweisen, so Barodia, „History of Jainism“ p. 15; Seeker, „Notes on the Sthānakavāsi Jains“ p. 17; Mehta in seiner Einleitung zu Nyāyavijayas „Adhyātmavāloka“ p. IV; ausführlich behandelt die Frage vom Jaina-Standpunkt namentlich Sri Prem Chand (late name, Nanak Chand) in dem Buche „Mithyā Khandan containing the Origin of Jainism“ (Ludhiana 1914). — Auch A. Weber fand im Veda bereits eine Erwähnung der Jainas, wenn er die „windgegürteten Bacchanten“ (munayo vātarashanās) in Rigveda X, 136, 2 als Digambaras auffaßt (in seinem Aufsatz „Zur indischen Religionsgeschichte“, Deutsche Revue 1899, Seite 21 des Sonderabdrucks).

³ (S. 11). Vgl. die letzte Zusammenfassung bei Bimala Charan Law „Historical Gleanings“ (Calcutta 1922) p. 76 ff.

⁴ (S. 14). R. Hoernle in „Proceedings of the Asiatic Society of Bengal“ 1898 p. 39 ff.

⁵ (S. 17). H. Jacobi, „Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern“ (Bonn und Leipzig, 1923) p. 25; Th. Sternerbatsky, „The Central Conception of Buddhism“ (London 1923) p. 72.

⁶ (S. 17). Jacobi l. c. p. 25; Sternerbatsky l. c. p. 73; zustimmend auch Sten Konow in Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ ⁴(Tübingen 1924) II p. 109.

⁷ (S. 17). Sternerbatsky l. c. p. 68.

⁸ (S. 23). Die Angaben in Bhadrabāhus „Kalpa-Sūtra“, Jinacarita § 160 über Pārshvas Anhänger stimmen nicht mit anderen Oberlieferungen überein; vgl. M. Bloomfield, „Life and Stories of Pārśvanātha“ p. 18, 144; Hoernle, Ind. Antq. XIX (1890) p. 233 f. — 5 Sektenhäupter sind wohl zu wenig für 250 Jahre!

⁹ (S. 25). Das Jahr 527 v. Chr. wird von den Shvetāmbaras als Todesjahr Mahāvīras angenommen, ebenso auch von den meisten Digambaras (vgl. Nemicandras „Trilokasāra“ Strophe 850; s. auch Kamatā Prasāda Jaina, „Bhagavān Mahāvīr“ p. 211 nach Mitteilung von Prof. Jacobi), andere Digambaras setzen das Datum 60 Jahre früher (J. L. Jaini, „Outlines of Jainism“ p. XXVII). — Über die ganze Frage vgl. H. Jacobis Einleitungen zu seinen Ausgaben des „Kalpasūtra“ und „Parishishtaparyan“, G. Buhler, Denkschr. d. Wiener Akademie 37, p. 248; J. Charpentier, Ind. Antq. 43 p. 118 ff., A. F. R. Hoernle ERE I p. 261 (nimmt als Mahāvīras Todesjahr 484 v. Chr. an), sowie V. A. Smith, „Early History of India“ 4. ed. (Oxford 1924) p. 49. Die von Venkateshvara, JRAS 1917, p. 122 ff. vertretene Ansicht, Mahāvīra sei um 437 v. Chr. gestorben, die „Niganthas“ der Pitakas seien Anhänger Pārshvas gewesen, ist wenig wahrscheinlich. Vgl. Sir Charles Eliot, „Hinduism and Buddhism“ (London 1921) I p. 105. — Eine Zusammenstellung der wichtigsten Ansichten über Buddhas Todesjahr bei M. Winternitz, „Geschichte der Indischen Litteratur“ II p. 2, 363 und V. A. Smith l. c. p. 49 f.

¹⁰ (S. 26). Ernst Leumann, „Buddha und Mahāvīra“, Zeitschrift für Buddhismus IV p. 130 f.

¹¹ (S. 29). Uttarādhyayana Sūtra, Kapitel 23.

¹² (S. 29). Vgl. die letzte Darstellung von B. C. Law in „Historical Gleanings“ (Calcutta 1922) p. 26 ff.

¹³ (S. 29). Die ausführlichste Darstellung der Geschichte und Lehre der Ājivikas gab A. F. R. Hoernle, ERE I p. 259.

¹⁴ (S. 34). Vgl. hierzu H. Jacobi, ZDMG 35 (1881) p. 667.

¹⁵ (S. 34). Siehe hierüber L. Rice, Ind. Antq. 3 (1874) p. 156 ff.; H. Jacobi ZDMG 38 (1884) p. 9 ff.; J. F. Fleet, Ind. Antq. 21 (1892) p. 156 ff. V. A. Smith, der früher mit Fleet die Nachricht von Candraguptas Abdankung und Mönchtum als phantastisch verworfen hatte, ist in der 4. Auflage seiner „Early History of India“ (1924) für die Geschichtlichkeit derselben eingetreten.

¹⁶ (S. 35). Die über Cānakya erzählten Legenden finden sich in Hemacandras „Parishishtaparvan“ 8 (deutsch in Joh. Hertels „Ausgewählte Erzählungen aus Hem. Par.“, Leipzig 1908, S. 186 ff.).

¹⁷ (S. 35). Vgl. auch E. Thomas, „The Early Faith of Asoka“ (JRAS 9 (1877) p. 155 ff.).

¹⁸ (S. 36). Die Übersetzung, mit einigen Änderungen, nach G. Bühler, „Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften“ (Leipzig 1909) p. 278.

¹⁹ (S. 37). Beal „Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World“ (2. ed. London 1906) II 66, 158, 169, 195.

²⁰ (S. 37). Zuletzt haben über Khāravela gehandelt R. D. Banerji und K. P. Jayaswal (JBORS III Dec. 1917 p. 425 ff.) s. V. A. Smith, „Early History of India“ 4. ed. (London 1924) p. 14. — Hsien Tsiang s. Beal, a. a. O. II, 208.

²¹ (S. 39). Vgl. namentlich H. Jacobi, ZDMG 38 (1884) p. 1 ff.; 40 (1886) p. 92 ff. — Über 22 Unterschiede in Lehre und Kult der beiden Konfessionen finden sich Angaben bei W. Miles, As. Researches III p. 368 ff., über 84 in „Jaina Gazette“ IX Nr. 6—9 (wiederabgedruckt: XX p. 93 ff.).

²² (S. 43). Bühler, WZKM 1 p. 165; 2 p. 141; 3 p. 233; 4 p. 169, 313; 5 p. 59, 175; 10 p. 171.

²³ (S. 43). Siehe H. Jacobi, ZDMG 34 (1880) p. 247; E. Leumann ZDMG 37 (1883) p. 493.

²⁴ (S. 44). Geschichten von Śhālīvāhana werden erzählt in Jinaprabhasūris „Kalpa-pradīpa“ (14. Jh.); s. V. N. Mandlik, J. Bombay Branch RAS 10 (1873) p. 131 f. sowie Bombay Gazetteer I, 2 p. 169 f. Die Legende, daß Vikrama von Śhālīvāhana gestürzt worden sein soll, würde einen starken Anachronismus darstellen, zudem steht sie im Widerspruch zu anderen Überlieferungen, nach welchen Vikramas Dynastie 135 Jahre geherrscht haben soll. Die Zugehörigkeit Vikramas zu ihrer Religion gilt den Jainas als unumstößliche Gewißheit; sein Name ist ebenso wie der von Shrenika in den Sankalpa vor dem Sandhyāvandana aufgenommen worden. Über Vikrama vgl. zuletzt Harit Krishna Deb, Zeitschr. für Indologie I p. 250 (1922), R. Shamashastry JRAS 1925 p. 81.

²⁵ (S. 45). K. B. Pathak, Ind. Antq. 1918 p. 18, s. auch H. B. Bhide, ib 1919 p. 123.

²⁶ (S. 46). Die Nachrichten über Āma entstammen dem im 13. oder 14. Jh. geschriebenen „Bappabhattisūri-caritra“; wie weit ihnen ein historischer Kern zugrunde liegt, bleibt fraglich. Vgl. Shankar P. Pandit in der Einleitung zu seiner Ausgabe des „Gāḍavaho“ (Bombay Sanskrit Series No. 34) p. CXXXV ff.

²⁷ (S. 47). Merutunga „Prabandhacintāmani“ (Tawneys Übers. p. 63).

²⁸ (S. 48). ib. p. 19.

²⁹ (S. 49). Bombay Gazetteer I, 1 p. 169.

³⁰ (S. 49). G. Bühler „Über das Leben des Jaina-Mönches Hemachandra“, Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, Wien 1889.

³¹ (S. 51). ib. p. 45 f. — Über Kumārāpāla vgl. auch Tank, „Some Distinguished Jains“ (2. ed. Agra 1918) p. 1 ff.

³² (S. 52). Die Taten Vastupālas behandelte Someshvara in seinem Kunstgedicht „Kirtikaumudi“ (Der Mondschein des Ruhmes). Eine deutsche Übersetzung desselben (unter dem falschen Titel: „Die Lotosblume des Ruhmes“) lieferte August Haack, Ratibor 1892. In der Einleitung findet man nähere Angaben über das Leben Vastupālas zusammengestellt. — Vgl. auch U. S. Tank, „Some Distinguished Jains“ p. 47 ff.

³³ (S. 55). Vgl. zum Folgenden besonders B. Lewis Rice, „Mysore and Coorg“ (London 1909).

³⁴ (S. 57). Die Bekehrung Bittidevas soll im Jahre 1096 erfolgt sein, als er noch nicht den Thron bestiegen hatte, sondern die Grenzprovinzen als Statthalter verwaltete. Nach R. G. Bhandarkar, „Vaishnavism, Shaivism etc.“ (Straßburg 1913) p. 52 ist „Bitti“ eine korruptierte Form des Namens „Vishnu“, so daß der König also von jeher Vishnudeva geheißen hat.

³⁵ (S. 57). E. P. Rice, „History of Kanarese Literature“ 2. ed. (Calcutta 1921) p. 22.

³⁶ (S. 58). M. S. Ramaswami Ayyangar, „South Indian Jainism“ p. 32.

³⁷ (S. 58). ib. p. 33 f.

³⁸ (S. 59). Sir Walter Elliot, „Coins of Southern India“ (London 1886) p. 38, 40, 126.

³⁹ (S. 59). Caldwell, „Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages“ 3. ed. (London 1913) p. 184.

⁴⁰ (S. 60). Rice, „Kanarese Literature“ p. 26.

⁴¹ (S. 60). Ind. Antq. 2 (1873) p. 15; Rice, Epigraph. Carnatica II p. 47.

⁴² (S. 61). Über Kumārila und die Jāinas s. K. B. Pathak, Transact. 9. Int. Orient. Congress London 1893 I p. 186 ff.; Shankara zu Brahma-Sūtra II, 2, 33—36.

⁴³ (S. 62). Ind. Antq. 1911 p. 215.

⁴⁴ (S. 62). Elliot, „Coins of Southern India“ p. 126; V. A. Smith, „Early History of India“² p. 475, woselbst weitere Literatur; s. auch Ind. Antq. 22 p. 63. — Sagen über die mit Zauberkraften ausgefochtenen Kämpfe zwischen Jāinas und Shaivas erzählt das „Madurā sthala-purāna“, s. dessen Analyse im 1. Bande von William Taylors „Oriental Historical Manuscripts“ (Madras 1835), besonders p. 70 f., 76 f., 111 f.

⁴⁵ (S. 62). Über die Līngāyats vgl. v. Glasenapp, „Hinduismus“ p. 393 f. und Missionar Würrth im „Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibel-Gesellschaften“ Jahrg. 1853 (Basel), 1. Heft p. 86 ff.; daselbst Legende über Basavas Bekehrung von Jāinas p. 117.

⁴⁶ (S. 63). Bombay Gazetteer I, 2 (1896) p. 482 f.

⁴⁷ (S. 64). Rice, „Mysore and Coorg“ p. 208.

⁴⁸ (S. 64). In der von einem Zeitgenossen Rāmānujas herrührenden Biographie des Meisters, dem „Yatirāja-vaibhava“ von Andhrapūrna heißt es in Vers 97 „nishpishta-dehā api Jaina-vargāh“. S. die Ausgabe und Übersetzung dieses Textes von S. Krishnaswami Aiyangar, Ind. Antq. 38 (1909) p. 129 ff. — Im Anhang zu seiner Schrift „Sri Rāmānujācharya. A Sketch of His Life and Times“ Madras, G. A. Natesan, sucht S. Krishnaswami Aiyangar darzutun, daß diese dem „Konstantin des Vishnuismus“

zugeschriebene Grausamkeit nicht zu dem passe, was wir sonst über sein Verhalten in religiösen Fragen wissen, und deshalb in das Reich der Fabel zu verweisen sei.

⁴⁹ (S. 64). Rice, *Ind. Antq.* 41 (1912) p. 231; Rice, „Mysore and Coorg“ p. 113, 207.

⁵⁰ (S. 64). Vgl. v. Glasenapp, „Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens“ (Bonn und Leipzig 1923).

⁵¹ (S. 64). Sir G. Grierson, *ERE* 2, p. 545 b (nach Harish-candras „Vaishnavasarvasva“).

⁵² (S. 66). Sir T. W. Arnold, „The Preaching of Islam“ 2. ed., London 1913 p. 271.

⁵³ (S. 66). U. D. Barodia, „History and Literature of Jainism“ p. 75.

⁵⁴ (S. 67). V. A. Smith, „Jain Teachers of Akbar“ R. G. Bhandarkar Commemoration Volume (Poona 1917) p. 265 ff. Die Urkunden sind vollständig übersetzt bei P. C. Nahar und K. C. Ghosh, „Epitome of J.“, Appendix p. VI-XXX; s. auch Guérinot, „Epigraphie Jaina“ p. 21 und Nr. 681, 684-692.

⁵⁵ (S. 68). Rice, *Epigr. Carnatica* VIII Nagar No. 46.

⁵⁶ (S. 69). James Tod, „Annals and Antiquities of Rajasthan“ (London 1829) I p. 519 ff.; 553 f. — Die Geschichte des Jaina-Ministers Bhāma Shā, des „Retters von Mevār“, wird auch von U. S. Tank, „Some Distinguished Jains“ p. 45 kurz behandelt. Derselbe Autor berichtet ausführlicher noch von mehreren anderen Jainas, die sich im Dienste von Rājput-Fürsten ausgezeichnet haben.

⁵⁷ (S. 69). *Ind. Antq.* 1917 p. 276.

⁵⁸ (S. 69). Seeker, „Notes on the Sthanakwasi Jains“ (o. O. 1911).

⁵⁹ (S. 72). M. D. Desai, „Shrimad Yashovijayaji, a Life of a Great Jain Scholar“, Bombay o. J.

⁶⁰ (S. 72). Diese Angaben verdanke ich einer brieflichen Mitteilung des Herrn Chhotelal Jain und des Shri Sammeta-Shikhara Campāpurādi Digambara-Jaina Tirhakshetra Kameti in Kalkutta.

⁶¹ (S. 74). Nach dem Census von 1881 gab es 1 221 896 Jainas. Die Zunahme in dem Jahrzehnt 1881—1891 soll (falls sie sich nicht durch einen Irrtum bei der ersten Volkszählung erklärt) eine Folge der damals beginnenden Jaina-Propaganda gewesen sein. Es ist bedauerlich, daß die Zahl der Jainas später ständig abgenommen hat, obwohl die Bestrebungen für eine Neubelebung der Religion Mahāvīras und einen Zusammenschluß ihrer Anhänger Fortschritte gemacht haben.

⁶² (S. 75). Das Leben Vijaya Dharma Sūris ist mehrfach in europäischen Sprachen behandelt worden, so von A. Guérinot, *Journ. Asiatique* 18 p. 379 ff., L. P. Tessitori, „Vijaya Dharma Sūri, a Jain Acharya of the Present Day“ (o. Ort u. Jahr), A. J. Sunavala, „Vijaya Dharma Sūri“ (Cambridge), H. S. Bhattacharya in „Modern Review“ (Calcutta 1923) XXXIII p. 465 ff.

⁶³ (S. 76). Zum Folgenden vgl. namentlich H. Jacobi im „Archiv für Religionswissenschaft“ XIII (1910) p. 615 f., XVIII (1915) p. 273 f. und J. N. Farquhar, „Modern Religious Movements in India“ (New York 1915) p. 324 ff.

⁶⁴ (S. 79). Über Gāndhī vgl. die biographische Skizze in „Speeches and Writings of Virchand R. Gandhi. Vol. I. The Jain Philosophy. Collected and edited by Bhagu F. Karbhari“ (Bombay 1911) p. IV ff. Über das Religions-Parlament in Chicago vgl. „The Chicago-Prashnottar or Questions and Answers on Jainism for the Parliament of

Religions held at Chicago U.S.A. in 1893 by late Mahamuni Shrimat Vijyanandsuri, translated and published by Shri Atmanand Jain Pustak Pracharak Mandal, Agra 1918".

⁶⁵ (S. 80). Nach einer Mitteilung von H. Warren wurden später noch Robert Wightman und J. H. Dunn gewonnen.

Dritter Abschnitt.

SCHRIFTTUM.

- ¹ (S. 83). H. Jacobi, „Was ist Sanskrit?“ in „Scientia“, Band XIV Jahr 7 (1913) p. 273 f.
- ² (S. 83). Journ. of the American Oriental Society vol. XXXII p. 419.
- ³ (S. 83). Wackernagel, „Altindische Grammatik“ I p. XIX.
- ⁴ (S. 84). Banarsi Das Jain, „Ardha-Māgadhi Reader“ (Lahor 1923) p. XI.
- ⁵ (S. 85). R. Pischel, „Grammatik der Prākṛit-Sprachen“ (Straßburg 1900) p. 19 f.
- ⁶ (S. 85). H. Jacobi, „Bhavisatta Kaha“ (Abh. Kgl. Bayer. Akademie Phil. Klasse, XXIX, 4 München 1918) p. *86.
- ⁷ (S. 88). H. Jacobi, Archiv für Religionswissenschaft XVIII (1915) p. 275.
- ⁸ (S. 90). Weber, Indische Studien 16 p. 215 f.
- ⁹ (S. 91). Nach R. G. Bhandarkar, „Report 1883/84“ p. 129 fand das Konzil von Valabhi nach dem von Mathurā statt; die Daten wären dann zu vertauschen.
- ¹⁰ (S. 92). Bhandarkar, ib. p. 125. Nach einer Digambara-Tradition, welche J. L. Jaini, „Jaina Law“ p. 3 mitteilt, soll der Kanon nach 49 Vikrama (8 n. Chr.) aufgeschrieben worden sein.
- ¹¹ (S. 94). Weber, Indische Studien 16 p. 349.
- ¹² (S. 97). Vgl. hierzu Leumann ZDMG 46, 581 ff.; Charpentier in der Einleitung zu seiner Ausgabe in „Archives d'Etudes Orientales“ Vol. 18, 1/2; Schubring, Orientalistische Literaturzeitung 1924 Sp. 483 ff.
- ¹³ (S. 98). Eine Liste von 36 Jaina-Upanishads geben Nahar und Ghosh, „Epitome of J.“, Ap. p. XXXVIII. Die Sanskrit-Formen der Prākṛit-Titel mancher Werke des Kanons sind unsicher; sie werden z. T. von den Jainas in verschiedener Weise angegeben. Auch die Reihenfolge, in der die heiligen Schriften aufgeführt werden, differiert bisweilen, so lassen manche Shvetāmbaras auf die Angas und Upāṅgas der Reihe nach die Mūla-Sūtras, die Cheda-Sūtras, die Prakirnas, die beiden Sūtras folgen. Bei den Sthānakavāsis ist folgende Aufeinanderfolge üblich: 11 Angas, 12 Upāṅgas, 4 Mūla Sūtras (Uttarādhyayana, Dashavaikālika, Anuyogadvāra, Nandī), 4 Cheda Sūtras (1, 3, 4, 5) und als Einzelwerk Avashyaka-Sūtra.
- ¹⁴ (S. 99). S. die Liste in H. Jacobi, „The Kalpasūtra of Bhadrabāhu“ p. 12.
- ¹⁵ (S. 100). Siehe Weber, „Indische Studien“ 16 p. 344, 354; v. Glasenapp, „Die Lehre vom Karman“ p. 9 f.
- ¹⁶ (S. 100). Weber, „Indische Studien“ 16, p. 319.
- ¹⁷ (S. 101). Jaina Sūtras (SBE) I p. XXXIX.
- ¹⁸ (S. 102). Vgl. Sakalakīrti „Tattvārthasāradīpaka“ 1. Kapitel (s. R. G. Bhandarkar, „Report of the Search for Sanskrit Mss. 1883/84“ p. 106 ff., 393 ff.); Nemīcandras „Gommatasāra“, Jīva-kāṇḍa, 348 ff. (Jaina Gazette 1905 p. 133 ff. und J. L. Jaini, „Outlines of J.“ p. 135).
- ¹⁹ (S. 104). J. N. Farquhar, „Outlines of the Religious Literature of India“ p. 219.

²⁰ (S. 106). ZDMG 60 (1906), p. 287 ff. Die Digambaras nennen Umāsvāti „Umāsvāmī“ und bezeichnen ihn als Schüler des Kundakunda. Nach ihnen soll er 714—798 n. Vira gelebt haben. Die Digambara-Version des Tattv. weicht an zahlreichen Stellen von derjenigen der Shvetāmbaras ab (vgl. die Übersicht im Anhang von J. L. Jainis Übersetzung, p. 204 ff.).

²¹ (S. 106). Peter Peterson, „Report of Operations in Search of Sanskrit Mss. in the Bombay Circle“, Bombay 1883, p. 67.

²² (S. 107). H. Jacobi in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Samarāñcakahā.

²³ (S. 110). Zitiert in Mādhavas „Sarvadarshana-sangraha“ (S. 119 der Puna-Ausgabe); Übersetzung von Paul Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie I 3 p. 399.

²⁴ (S. 110). WZKM 3 (1888) p. 24.

²⁵ (S. 111). Sushil Kumar De, „Studies in the History of Sanskrit Poetics“ (London 1923) vol. I, p. 123, 170, 202, 205, 208, 210, 223, 297.

²⁶ (S. 111). P. C. Nahar, „A Note on the Jaina Classical Sanskrit Literature“ (Second Oriental Conference, Calcutta 1922) p. 9.

²⁷ (S. 111). R. Simon, Zeitschr. f. Indologie 2 (1923) p. 160.

²⁸ (S. 111). B. Seshagiri Rao, „Andhra Karnata J.“ p. 98.

²⁹ (S. 111). Das Erbrecht betreffende Auszüge aus diesen Werken sowie aus Indranandis „Jina-Saṁhitā“, Somasenas „Trivarnācāra“ und Jinasenas „Ādi-purāna“ enthält das Delhi 1923 erschienene Sammelwerk „Jain Law“.

³⁰ (S. 111). p. 151, 174 der Ausgabe Ahmedabad 1906.

³¹ (S. 111). Eine Reihe von Werken dieser Art nennt W. Kirfel, „Kosmographie der Inder“ p. 208.

³² (S. 112). Über Jaina-Astronomie vgl. E. Leumann, „Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens“ III (Actes du VI^e Congr. des Orientalistes III, 2, p. 469—564, Leiden 1885).

³³ (S. 112). Mahāvīracāryas Ganitasārasaṅgraha, ed. and translated by M. Rangācārya, Madras 1912. — Über Jaina-Mathematik vgl. auch „Brief statement of 21 kinds of numbers“ in J. L. Jainis „Jaina Gem Dictionary“ p. 140 ff.

³⁴ (S. 112). Paramānukhaṇḍa-shattrimshikā, Puḍgala-sh⁰, Nigoda-sh⁰ (erschienen als Bd. 13 der Shri-Ātmānanda-Grantharatnamālā).

³⁵ (S. 112). Guérinot, „La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaina“ (Rev. de l'histoire des Religions, 47, Paris 1903).

³⁶ (S. 112). Rice, „History of Kanarese Literature“ p. 37, 45. — Der Ruhm Pūjyapādas ist auch heute noch bei den Jainas lebendig, und der Anzeigenteil von Jaina-Zeitschriften weist oft Annoncen von Ärzten auf, die nach seinen Vorschriften behandeln oder Arzneien nach seinen Rezepten herstellen. So heißt es „Jaina Gazette“ XX No. 1 in einer derartigen Anpreisung: „Every medicine is prepared scrupulously in accordance with the directions laid down by Sri Pujya Pada Swami. Our preparations are so clean that they are useful to both laymen and monks.“

³⁷ (S. 112). Kurze Angaben über Architektur im „Ādipurāna“ 16, 162 ff.

³⁸ (S. 115). G. Bühler, „Leben Hemacandras“ p. 5.

³⁹ (S. 117). Joh. Hertel, „Das Pancatantra“ (Leipzig 1914) p. VII f.

⁴⁰ (S. 117). H. Jacobi, „Erzählungen in Māhārāshtri“ p. XIX.

⁴¹ (S. 120). Kap. 75, 183 ff. des „Trishashtilakshana-mahāpurāna“; englisch von E. Hultsch, „Quarterly Journal of the Mythic Society“ XII, 317—438.

⁴² (S. 121). Textausgabe mit Einleitung von H. Jacobi, Abh. Bayer. Akademie, Philos. Kl., XXIX, 4 (München 1918).

⁴³ (S. 122). Leumanns „Nonne“ erschien zuerst in der „Zeitschr. für Buddhismus“ III 193 ff. (München 1921), später auch in Buchform.

⁴⁴ (S. 122). Angekündigt seit 1913 von Georg Müller Verlag, München.

⁴⁵ (S. 123). Jaina Gazette X (1914) p. 146. Deutsche Übersetzung von W. Kiefert, Leipzig 1924.

⁴⁶ (S. 124). Vgl. die Charakteristik von „Geist und Wesen der indischen Kunstichtung“ in meiner Ausgabe von „Indische Liebeslyrik in Übersetzungen von Fr. Rückert“ (München 1921).

⁴⁷ (S. 124). Über andere Werke dieser Art vgl. Rice, „Epigr. Carnatica“ II p. 54 Anm.

⁴⁸ (S. 124). Ausgabe von Albrecht Weber, Abhdlg. f. d. Kunde des Morgenlandes V Nr. 3 und in verbesserter Form ebenda VII Nr. 4 (Leipzig 1876 bzw. 1881). Die übersetzten Strophen tragen in den beiden Ausgaben die folgenden Nummern: 1. I, II 16; 2. II 385; 3. I, II 46; 4. I 135, II 132; 5. II 658; 6. II 818. Weitere Strophen von Hāla hat O. v. Glasenapp poetisch wiedergegeben in „Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden“ (Berlin 1925) S. 71–75.

⁴⁹ (S. 126). Julius Laber, „Über das Vajjālaggaṃ des Jayavallabha“ (Leipzig 1913).

⁵⁰ (S. 127). „South Indian J.“ p. 41 f.

⁵¹ (S. 127). F. Rückert in „Weihnachtsbaum für arme Kinder. 6. Christbescherung. Von Friedrich Hofmann.“ Hildburghausen 1847 p. 153 f. Abgedruckt in L. Hirschbergs „Rückert-Nachlese“ (Weimar 1911) II p. 346 f.

⁵² (S. 128). „Nāḷadiyār with Introd., Transl. and Notes by G. U. Pope“ (Oxford 1893).

⁵³ (S. 129). Sanskrit und deutsch von Richard Schmidt ZDMG 59 und 61 (1905, 1907) Strophen VI 20, 24.

⁵⁴ (S. 131). Vgl. zu Folgendem E. Hultzsch, „Neue Sanskritdramen“ (Nachr. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. Kl. 1921) p. 36 f.

⁵⁵ (S. 132). Sten Konow, „Das indische Drama“ (Berlin 1920) p. 95 f.

⁵⁶ (S. 133). Ind. Antq. 1917 p. 276.

Vierter Abschnitt.

LEHRE.

¹ (S. 139). ZDMG 38 (1884) p. 18.

² (S. 140). Über Veränderungen in Einzelpunkten der Kosmographie handelt W. Schubring, ZDMG 75 (1921) p. 254 ff.

³ (S. 141). Da ich in der genannten Schrift für jeden Punkt der Lehre ausführliche Quellenangaben gemacht habe, werden hier nur dann welche beigebracht, wenn es sich um neues Material handelt.

⁴ (S. 142). Die Jaina-Philosophen fassen den Begriff „pratyakṣa“ verschieden auf. Während manche – wie das Sthāṅga-Sūtra und Umāsvāti (Tattv. I, 11 f.) – nur die durch die Seele selbst erlangte Erkenntnis (Avadhī, Manahparyāya, Kevala) als „unmittelbare“ bezeichnen und die durch die Tätigkeit der Sinne und des Denkkorgans gewonnene als „mittelbare“ betrachten, sind die späteren Denker wie Siddhasena Divā-

kara, Mānikya Nandi, Devasūri der Ansicht, daß unter „unmittelbarer“ Erkenntnis, in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der Philosophen der meisten anderen indischen Schulen, auch die sinnliche Perzeption zu verstehen sei. (Vgl. S. C. Vidyabhusana, *History of the Mediaeval School of Indian Logic*, bes. p. 9, 28, 38.)

⁵ (S. 142). Manche unterscheiden noch zwischen Erkenntnissen, die durch Argumentation (Tarka), und solchen, die durch Schlußfolgerung gewonnen wurden. Ein Beispiel für erstere ist der Satz: „Rauch entsteht nur, wo Feuer ist, aber er entsteht nicht, wenn kein Feuer da ist“, ein Beispiel für letztere der Satz: „Hier ist Feuer, weil hier Rauch ist“.

⁶ (S. 147). Vgl. im einzelnen hierüber Satis Chandra Vidyabhusana, „*History of the Mediaeval School of Logic*“ (Calcutta 1909) und „*A History of Indian Logic*“ (Calcutta 1921); S. N. Dasgupta, „*History of Indian Philosophy*“ (Cambridge 1922) I p. 173 ff.; S. Radhakrishnan, „*Indian Philosophy*“ (London u. New York 1923) I p. 302; Nahar und Ghosh, „*Epitome of J.*“ p. 103 ff. Jacobi zu Tattv. I, 35.

⁷ (S. 149). H. Jacobi zu Tattv. I, 7.

⁸ (S. 154). H. Jacobi zu Tattv. V, 17.

⁹ (S. 154). Dravyasāṅgraha 22.

¹⁰ (S. 154). Weiteres s. Jacobi zu Tattv. IV, 15; Kirfel, „*Kosmographie*“ p. 337 f.; Jaini, „*Outlines*“ p. 15; „*Gem Dictionary*“ p. 153.

¹¹ (S. 156). Diese Lehre hat in der indischen Philosophie zahlreiche Diskussionen hervorgerufen; sie wird aufs heftigste von den Anhängern der Vaiśeṣika-Philosophie bekämpft; vgl. E. Hultsch, „*Anuambhatta's Tarkasāṅgraha*“ (Abh. Göttinger Ges. d. Wiss., 1907) p. 8.

¹² (S. 157). Dravyasāṅgraha 16 u. Komm.

¹³ (S. 157). *Ātālapancaviṃśati*, ed. Uhle (1881) XI, 2.

¹⁴ (S. 160). Gommatasāra, Karmakāṇḍa, Vers 21.

¹⁵ (S. 161). Dies ist dahin zu verstehen, daß z. B. ein Wesen, welches Höllen-Anupūrvi gebunden hat, wenn es seine Existenz in der Hölle beendet hat, kraft des Anupūrvi-Karma von der Hölle aus sich zu seinem neuen Geburtsort begibt und während der „Vigraha-gati“, d. i. während des Wanderns von einer Existenz zur anderen, seine Höllengestalt noch beibehält.

¹⁶ (S. 163). Nach den Digambaras bewirkt Sthira-Karma, daß die Umwandlung der 7 Grundbestandteile des Körpers (Dhātu), nämlich: Saft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark, Samen, sowie die der 7 Nebenbestandteile (Upadhātu), nämlich: Wind, Galle, Phlegma, Adern, Muskeln, Haut und Verdauungsfeuer, stetig vor sich geht (wie beim männlichen Geschlecht). Asthira-Karma bewirkt das Gegenteil (wie beim weiblichen Geschlecht). J. L. Jaini zu Tattv. VIII, 11.

¹⁷ (S. 167). v. Glasenapp, „*Hinduismus*“, S. 240.

¹⁸ (S. 171). Gommatasāra, Jivakāṇḍa, Vers 130.

¹⁹ (S. 173). Sechs Stufen des geschlechtlichen Empfindens beim Manne werden als möglich aufgeführt: W. Schubring, „*Mahānisiha-Sutta*“ p. 66.

²⁰ (S. 174). V. R. Gandhi, „*Karma Philosophy*“ p. 145; W. Schubring, l. c. pp. 70, 73.

²¹ (S. 175). Dravyasāṅgraha 10, Komm.

²² (S. 189). Jaina-Fassungen der bei uns durch Rückerts Gedicht „*Es ging ein Mann durchs Syrerland, führt' ein Kamel am Halfterband*“ weitbekannten Geschichte finden sich: Haribhadra, „*Samarāiccakahā*“, ed. Jacobi, p. 110 ff.; Pradyumna,

„Samarāditya-sankshepa“, ed. Jacobi. II, 320 ff., p. 58 (deutsch von Hertel, a. f. O. p. 225 ff.) Hemacandra, „Parishishtaparvan“ II, 191 (deutsch von Joh. Hertel, „Ausgewählte Erzählungen aus H's. P.“. Leipzig 1908, p. 64 ff.); Amitagati, „Dharma-parikshā“ Par. II, 5—21 (Inhaltsangabe bei N. Mironow, „Die Dh. des A.“ p. 39). Über die verschiedenen Fassungen der in der ganzen Welt verbreiteten Legende vgl. E. Kuhn, „Der Mann im Brunnen“ (Festgruß an O. v. Böhtlingk, Stuttgart 1888, p. 68—76); s. auch Chauvin, „Bibliographie des ouvrages arabes“ II, p. 85, Nr. 113; 17; III, p. 100.

²³ (S. 200). Dieselben werden aufgezählt bei J. L. Jaini zu Tattv. VI, 5; Stevenson, „Heart of J.“ p. 141 u. 305; Nahar und Ghosh, „Epitome of J.“ p. 532 ff.

²⁴ (S. 201). v. Glasenapp, „Lehre vom Karma“ p. 35; Stevenson, l. c. 113 f., 132 f., 301 f.; Nahar und Ghosh, l. c. p. 493 f., 514 f.

²⁵ (S. 205). Diese 25 „Bhāvanās“ werden aufgeführt im „Ācārāṅga-Sūtra“ II, 15 (Jacobi, „Jaina-Sūtras“ I, p. 202 ff.).

²⁶ (S. 209). Unfreiwillig erduldet Qualen machen sich oft im Jenseits belohnt, sogar bei hingerichteten Verbrechern, vgl. Aupapātika-Sūtra §§ 69, 70; J. J. Meyer, „Indian Tales“ p. 9.

²⁷ (S. 215). Ausführlich wird die Frage, ob es einen Schöpfer gebe, besprochen in: Jinasenā „Ādipurāṇa“ 4, 16 ff.; Gunaratnas Komm. zu Haribhadras „Shaddarshana-samuccaya“ 45 f.; Mallishenā „Syādvāda-manjarī“ (Chowkhamba-Series Ed., namentlich p. 23 ff.), deutsch von H. Jacobi in „Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern“, p. 102 ff. Vgl. auch: F. O. Schrader, „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas“ p. 62 ff.; S. N. Dasgupta, „History of Indian Philosophy“ I, 203 ff.; H. Jacobi, „Atheism (Jain)“, ERE 2, p. 186 f.; Rickhab Dass Jaini, „An Insight into Jainism“ p. 59 ff.

²⁸ (S. 219). Mallishenā „Syādvāda-manjarī“ VI, 69 ff. (Übersetzung von H. Jacobi, „Entwicklung der Gottesidee“ p. 209 f.).

²⁹ (S. 224). Gommatasāra, Jivakāṇḍa 197.

³⁰ (S. 224). Nemicandra, „Trilokasāra“ I, 143; vgl. Kesarichand Bhandaris „Ardha-Magadhi Dictionary“ I, p. 410.

³¹ (S. 224). Vgl. „Hinduismus“ S. 229; Schomerus, „Āiva-Siddhānta“ S. 223 f.; F. S. Growse, „The Rāmāyana of Tulsī Dās, translated“ (6^t edition, Allahabad 1922) p. 8, Anm.

³² (S. 224). J. L. Jaini, „Jaina Gem Dictionary“ p. 157. — Andere führen die beiden Gruppen von Nigodas nicht am Anfang auf, sondern zählen 1400000 „Pflanzen mit gemeinsamem Leib“, die von der anderen Pflanzengruppe, den „Pflanzen mit Einzelleib“, unterschieden werden.

³³ (S. 225). Die folgende Beschreibung der Welt beschränkt sich auf eine kurze Darstellung des Wichtigsten, ohne auf Größenangaben und andere Einzelheiten einzugehen oder die Unterschiede in der Lehre verschiedener Schulen hervorzuheben, weil das gesamte Gebiet der Jaina-Kosmographie ausführlich von W. Kiefel in seinem Werke „Die Kosmographie der Inder“ S. 208—331 behandelt worden ist. Vgl. ferner die viel Material bebringende Besprechung dieses Buches von W. Schubring (ZDMG 75, [1921] S. 254—275), außerdem Umāsvātī, Tattv. III—IV, Brahmadeva im Komm. zu Nemicandras Dravyasaṅgraha 35 (S. 47—62 des Textes).

³⁴ (S. 234). Brahmadeva, Komm. z. Dravyasaṅgraha 35 (p. 48).

³⁵ (S. 234). Stevenson, „Heart of J.“ p. 271.

³⁶ (S. 238). G. Thibaut, „Astronomie, Astrologie und Mathematik“ im „Grundriß der Indo-arischen Philologie u. Altertumskunde“ III, 9 (Straßburg 1899), S. 21.

³⁷ (S. 242). Hemacandra, „Trishashti-shalākā-purusha-carita“ IV, 3, 211; Amritacandra, „Tattvārthasāra“ II, 167.

³⁸ (S. 245). Über das Zeitrad vgl. F. O. Schrader, „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas“ S. 58 ff.

³⁹ (S. 246). Tattv. IV, 15, Komm. Diese Angaben sind für die Jainas von großer Wichtigkeit. Während des Duhshamā-Zeitalters das jetzt in Bharata herrscht, kann die Erlösung nicht erlangt werden, in anderen Weltteilen, wie in Videha, ist dies aber gegenwärtig möglich. Ein Jaina, der für die Erlösung reif ist, kann in Videha wiedergeboren werden und dort die Vollendung erreichen.

⁴⁰ (S. 246). Ein Verzeichnis derselben gibt Jaini, „Outlines of J.“ p. 127.

⁴¹ (S. 248). Tattv. VI, 23 (Jacobi).

⁴² (S. 251). Bhadrabāhu, „Kalpasūtra“ § 118.

⁴³ (S. 252). Über das Samavasāra handelt ausführlich D. R. Bhandarkar, „Jaina Iconography“, Ind. Antq. 40 (1911) p. 125 ff., 153 ff.

⁴⁴ (S. 252). Hemacandra, „Abhidhāna-cintāmaṇi“ 57 ff., Übersetzung (mit einigen Veränderungen) nach Otto Böhtlingk und Charles Rieu. Vgl. Lokaprakāśha 30, 984 ff., Pravacana-sāroddhāra I Sūtra 450.

⁴⁵ (S. 253). Vgl. H. Jacobi. ZDMG 38 (1884) p. 13.

⁴⁶ (S. 253). Pravacana-sāroddhāra I, 440.

⁴⁷ (S. 255). Diese Vorzüge werden Lokaprakāśha 31, 23 ff. aufgezählt.

⁴⁸ (S. 256). Hemacandra, „63-shalākā-p-c“ 7, 13, 11 f.

⁴⁹ (S. 259). Vgl. Pravacana-sāroddhāra I, 298 ff.

⁵⁰ (S. 259). Ibid. 288, Hemacandra, „Abhidhāna-cintāmaṇi“ 50 ff. — Die Namen der 24 Tirthankaras unseres Weltteils Bharata in der vergangenen Utsarpini heißen: Kevalajñāni, Nirvāni, Sāgara, Mahāyashas, Vimala, Sarvānubhūti, Shridhara, Datta, Dāmodara, Sutejas, Svāmi, Shivāshi (oder Munisuvrata), Sumati, Shivagati, Astāga (Abādha), Nemishvara, Anila, Yashodhara, Kritārdha, Dharmishvara (Jineshvara), Shuddhanati, Shivakara, Syandana, Samprati.

⁵¹ (S. 260). E. Leumann, „Actes du 6^{mo} Congrès des Orientalistes“ III, p. 5/8 (Leiden 1885).

⁵² (S. 262). Über die Ungleichmäßigkeit in der Behandlung im „63-lakshana-mahāpurāṇa“ s. v. Glasenapp in der Jacobi-Festschrift.

⁵³ (S. 262). Nemicandra, „Trilokasāra“ 828. Wieder anders J. L. Jaini, „Outlines“ p. 126.

⁵⁴ (S. 262). So in Gunabhadras „Uttarapurāṇa“.

⁵⁵ (S. 263). Bei den Digambaras heißen die Wunschbäume anders. Ich lasse die Namen folgen, mit Angabe dessen, was die Bäume spenden. 1. Madyāṅga: Wein; 2. Tōryāṅga: Musik; 3. Vibhūshāṅga: Schmuck; 4. Sragāṅga: Kränze; 5. Jyotirāṅga: Licht (das unaufhörlich strahlt, so daß es keinen Unterschied von Tag und Nacht gab); 6. Dipāṅga: ebenfalls Licht; 7. Grihāṅga: Häuser; 8. Bhojanāṅga: Speise; 9. Pātrāṅga: Töpfe; 10. Vastrāṅga: Kleidung. (Adipurāṇa 3, 39.)

⁵⁶ (S. 266). Vgl. Adipurāṇa, Kap. 3. — Über die Patriarchen, über Rishabha, Bharata und ihre Nachkommen findet man einzelne, jetzt teilweise der Berichtigung bedürftige Angaben in A. Webers Abhandlung „Über das Çatrunjaya-Māhātmya“ (Leipzig 1858) p. 26 ff.

⁵⁷ (S. 266). Rishabhas Vorgeburten erzählt L. Suali in der unvollendeten Abhandlung „Analisi dell' Adtçvaracaritra di Hemacandra“ (Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica, 1909); s. auch H. H. Wilsons kurze Aufzählung derselben nach dem Adi-Purāna in „Descriptive Catalogue of the Oriental Mss. collected by the late Colin Mackenzie“ (2. ed., Calcutta 1828) p. 176 f.

⁵⁸ (S. 268). Die Legende von Bāhubali wird im „Kathākōsha“ erzählt (C. H. Tawneys Übers. S. 192 ff.).

⁵⁹ (S. 269). Vgl. Ācāradinakara p. 8a. Die 4 „echten Veden“ sollen geheißen haben: Sanskāradarshana, Sansthānaparāmarshana, Tattvāvabodha, Vidyāprabodha. Die bei den heiligen Zeremonien heute verwendeten Sanskrit-Mantras sollen dem Jaina-Veda entstammen.

⁶⁰ (S. 269). Die Legende von der Errichtung der Brahmanenkaste habe ich erzählt in der „Jacobi-Festschrift“.

⁶¹ (S. 270). Die Legende von Sagara wird ausführlich erzählt in Devendra Ganis Kommentar zum Uttarādhyayana-Sūtra. Der Text ist mit deutscher Übersetzung veröffentlicht worden von Richard Fick in seiner Dissertation „Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage“. Die gewöhnliche, brahmanische Fassung des Sagara-Mythus ist bei v. Glasenapp, „Hinduismus“ S. 94 f. wiedergegeben.

⁶² (S. 272). Nach der von Hemacandra („63-shalākā-purusha-carita“ III, 3, 169 ff.) gegebenen Version wird die Antwort der Königin, offenbar entsprechend dem Gebot der Ahinsā (der Nichtverletzung von Lebewesen), dahin abgeschwächt, daß die Königin sagte, die Frauen sollten warten, bis der Tirthankara geboren sei, dieser werde dann das Urteil sprechen. Hiermit gab sich die falsche Mutter zufrieden, während die richtige in Tränen ausbrach und darauf bestand, daß ihr sofort ihr Recht werde. Die ganze Legende ist eine der zahlreichen Parallelen zum salomonischen Urteil (1. Kön. 3, 16–28). Vgl. hierüber Hertel in „Geist des Ostens“ I (1913), p. 192; L. P. Tessitori, Ind. Antq. 1913, p. 148 f. Weitere Literatur über die Entlehnungsfrage bei R. Garbe, „Indien und das Christentum“ (Tübingen 1914) p. 25 f.

⁶³ (S. 276). Eine ausführliche Darstellung der Lebensgeschichte Vāsūpūjyas und der übrigen drei „großen Männer“ seiner Zeit sowie der mit diesen verknüpften Legenden gibt A. Ballini nach Vardhamānasūris „Vāsūpūjyacarita“ (um 1243 A. D.) in „Rivista degli Studi Orientali“ I, 41 ff., 169 ff., 439 ff.; II, 39 ff., 239 f. (Rom 1907/08).

⁶⁴ (S. 277). Die Legende erzählt Mrs. Stevenson, „Heart of J.“ p. 54.

⁶⁵ (S. 278). Die Geschichte von Ananta und dem 4. Heldenpaar erzählte H. H. Wilson nach dem Cāmudarāya-Purāna in „Descriptive Catalogue of the Mss. collected by Col. Mackenzie“ p. 179.

⁶⁶ (S. 279). Die mit vielen Episoden ausgeschmückte Legende von Sanatkumāra ist bei den Jainas ein sehr beliebter Erzählungsstoff. Von Bearbeitungen seien genannt die in Prakrit abgefaßte im Devendra Ganis Kommentar zum Uttarādhyayana-Sūtra (englisch in J. J. Meyer, „Indian Tales“, französisch von G. de Blonay, „Revue de l'Histoire des Religions“ 31 [Paris 1895], p. 29–41) und die in Apabhraṃsha verfaßte, in Haribhadrās „Nemināthacarita“ (deutsch von H. Jacobi, „Abhdlg. der Bayerischen Akademie der Wiss.“, Phil. Kl. XXXI, 2, München 1921).

⁶⁷ (S. 284). Vgl. W. Hüttemann, „Die Jnāta-Erzählungen im 6. Anga des Kanons der Jinisten“ (Dissertation, Straßburg 1907) p. 29 ff.

⁶⁸ (S. 288). Die Jaina-Fassung der Rāma-Sage weicht in zahlreichen Einzelheiten

stark von der brahmanischen ab. Sie existiert selber wieder in einer Reihe von Bearbeitungen, die untereinander große Verschiedenheiten aufweisen. Über Einzelheiten vgl. N. Mironow, „Die Dharmaparikshā des Amitagati“ p. 28, 49 ff.; Rājendralāla Mitra, „Notices of Sanskrit Mss.“ 6 (1882), p. 70 ff. (Punya-candrodaya-purāṇa); Willem Stutterheim, „Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien“ (München 1925) p. 93; D. C. Sen, „The Bengālī Rāmāyanas“ p. 35 A, 206.

⁶⁹ (S. 288). Vgl. hierüber A. Weber, „Über das Čatrunjaya Māhātmya“ p. 35 ff., und die engl. Übers., Ind. Antq. 30 (1901) p. 239 ff.; Antagada-dasāo (translated by L. D. Barnett, London 1907, p. 13-15, 67-82); Uttarādhyayana-Sūtra 22 (translated by H. Jacobi, SBE 45, p. 112 ff.); ferner die Legende vom Untergange Dvāravatis und dem Tode Krishnas in Devendras Kommentar zum Uttarādhyayana-Sūtra (deutsch von H. Jacobi, ZDMG 42 (1888), p. 493-509) sowie die Darstellung der Arishtanemi-Sage in derselben Quelle (deutsch von Jarl Charpentier, ZDMG 64 [1910], p. 408-429).

⁷⁰ (S. 291). Die Legende von Brahmadata ist nach der Version in Devendras Kommentar zum Uttarādhyayana-Sūtra ins Italienische übersetzt worden von P. E. Pavolini, G. S. A. I. 6 (1893), p. 111-118; ins Englische in J. J. Meyer, „Hindu Tales“; über die Fassung im Kommentar zu Hemacandras „Yogashāstra“ usw. handelt P. E. Pavolini G. S. A. I. 7 (1893), p. 339-342.

⁷¹ (S. 292). Die Geschichte der Brüder Citra und Sambhūta liegt in einer brahmanischen (Harivaṃśa I, 18-24), einer buddhistischen (Jātaka Nr. 498) und mehreren jainistischen Rezensionen (Āvashyakaniryukti IX, Devendras Kommentar zum Uttarādhyayana-Sūtra.) vor; vgl. E. Leumann, WZKM 5, p. 111-116; 6, p. 1-46 (Wien 1891/92). — S. auch Uttarādhyayana-Sūtra 23 (englisch von H. Jacobi, SBE 45, p. 56 ff.; deutsch von demselben, Edv. Lehmann, „Textbuch zur Religionsgeschichte“ [Leipzig 1912] S. 207 ff.).

⁷² (S. 293). Die erste Darstellung der Pārshva-Legenden bot Major Delamaine in „Transactions of the RAS“ I (1827), p. 428 ff. Die Version in Devendras Kommentar zum Uttarādhyayana-Sūtra übersetzte Jarl Charpentier ZDMG 69 (1915), p. 321 bis 359. Eine ausführliche Analyse der Pārshva-Legenden gab nach Bhāvadevasūris „Pārshvanātha-carita“ Maurice Bloomfield in seinem Buche „The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha“ (Baltimore 1919).

⁷³ (S. 301). Mahāvīras Leben ist von den Jainas außerordentlich häufig dargestellt worden. Vgl. zum Folgenden u. a. Bhadrabāhus „Kalpasūtra“ (Übers. von Jacobi, SBE 22, p. 217 ff.), Manak Chand Jaini, „Life of Mahāvīra“ (Allahabad 1908).

⁷⁴ (S. 302). Über die Kalkis vgl. H. B. Bhīde, Ind. Antq. 48 (1919), p. 123 ff.

⁷⁵ (S. 303). Die Legenden über Jambūsvāmi werden in Hemacandras „Pariśhishtaparva“, Kap. 2 f., erzählt; Analyse von H. Jacobi in seiner Ausgabe, p. 20 ff.; deutsche Übersetzung in J. Hertel, „Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Pariśhishtaparvan“ p. 44 ff.

⁷⁶ (S. 304). Vgl. Note 39 (S. 471).

⁷⁷ (S. 304). Die Namen differieren in Einzelheiten in den verschiedenen Oberlieferungen (Gaṅgādeva statt Rangadeva usw.). Nach Bhandarkar, Report 1883/84, waren die Yagapradhānas, welche die 10 Pūrvas kannten: Mahāgiri, Suhasti, Gunasundara, Shyāma, Skandila, Revatimitra, Dharma, Bhadrāgupta, Gupta und Vajrasvāmi.

⁷⁸ (S. 305). Bhandarkar, l. c. p. 125.

⁷⁹ (S. 305). Guérinot, „Epigraphie Jaina“ p. 36, Jinasena, Ādipurāna 2, 141 ff.

⁸⁰ (S. 306). Zahlreiche derartige Legenden findet man in Bhandarkars Analyse von Dharmaghoshas „Rishimandala-prakarana“ (Report 1883/84 p. 130 ff.), in Jacobis Analyse von Hemacandras „Parishishtaparva“ usw.

⁸¹ (S. 307). Über die Zeit des Eintretens der Ereignisse in der zukünftigen Weltperiode bestehen bei den einzelnen Schriftstellern Differenzen. Manche lassen die segenspendenden Wolken bereits in der Duhshama-duhshamā-Zeit, die Kulakaras schon im Duhshamā-Alter auftreten usw. (vgl. Uttarapurāna 76, 454 ff.).

⁸² (S. 309). Hemacandras „Abhidhāna-cintāmani“ 53—56; Lokaprakāsha 34, 297 ff.; Pravacanasāroddhāra I Sūtra 457 ff.; Uttarapurāna 76, 477 ff.

⁸³ (S. 311). Prakarana-ratnākara, vol. II, Nr. 61, Vers 18. In demselben Werke eine Reihe von anderen Strophen ähnlichen Inhalts.

⁸⁴ (S. 311). Haribhadra, „Lokatattvanirnaya“ I, 38 (Suali, GSAI 18 [1905], p. 278).

⁸⁵ (S. 312). Herbert Warren „Jainism in Western Garb, as a solution to life's great problems“ (Madras 1912).

⁸⁶ (S. 312). O. Pertold, „The Place and Importance of Jainism in the Comparative Science of Religions“ (Bhavnagar, o. J.), besonders p. 14 f.

⁸⁷ (S. 313). Shankara in seinem Kommentar zu Brahma-Sūtra II, 2, 33; Kabīr, Bijak: Ramaninī 30 (Ausgabe von Ahmed Shāh, Cawnpore 1911); Dayānand Sarasvatī, besonders im 12. Kapitel seines „Satyārtha-prakāsh“.

⁸⁸ (S. 314). E. Washburn Hopkins, „The Religions of India“ (Boston and London 1895) p. 296.

Fünfter Abschnitt.

GESELLSCHAFT.

¹ (S. 314). Samantabhadra, „Ratnakaranda-shrāvakācāra“ 120.

² (S. 315). Georg Bühler, „Über die indische Sekte der Jaina“ p. 36.

³ (S. 315). Hemacandra, „Parishishtaparva“ 89—102.

⁴ (S. 315). Bühler, l. c. p. 36. H. Jacobi kannte einen Parsen, der zum Jainismus übergetreten war.

⁵ (S. 316). Samuel Beal, „Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World“ (London 1906) I, p. 55.

⁶ (S. 316). Pullé, GSAI I (1887), p. 55.

⁷ (S. 316). A. Grünwedel, „Alt-Kutscha“ (Berlin 1920) I, 10, 12.

⁸ (S. 316). G. Bühler, Ind. Antq. 7 (1878), p. 28.

⁹ (S. 316). F. Buchanan, „Particulars of the Jains“, Asiatic Researches IX (1807), p. 208.

¹⁰ (S. 317). Ādi-purāna 16, 183 ff.; 38, 3 ff. Näheres in meiner Abhandlung in der „Jacobi-Festschrift“.

¹¹ (S. 318). Bhadrabāhus „Kalpasūtra“, Jinacarita § 17.

¹² (S. 319). Bombay Gazetteer 4, p. 106.

¹³ (S. 320). Jaina Gazette X, Nr. 4 (April 1904).

¹⁴ (S. 320). Imperial Gazetteer of India (1907) I, p. 416.

¹⁵ (S. 320). J. L. Jaini, „Jaina Law“ p. 77.

¹⁶ (S. 320). Census of India 1911, XXI Maisūr, p. 177.

¹⁷ (S. 320). Bombay Gazetteer 7, p. 56.

- ¹⁸ (S. 321). Hierauf hat zuerst Dr. Buchanan-Hamilton, Transactions of the RAS I (1824), p. 524, 537, aufmerksam gemacht.
- ¹⁹ (S. 321). Bombay Gazetteer 23, p. 280; zum Teil werden sie aus den Caturthas und Pancamas ausgewählt (ib. 24, p. 135).
- ²⁰ (S. 321). Census 1901, XIX, p. 66.
- ²¹ (S. 321). J. Tod, „Annals of Rājasthān“ (1832) II, 166.
- ²² (S. 321). J. N. Bhattacharya, „Hindu Castes and Sects“ (Calcutta 1896) p. 207, unterscheidet zwischen „Srimals“ und „Srisrimals“, die mit den „Ossawats“ eine Kaste bilden sollen, und „Srimalis“. Letztere sind ihm zufolge die Mitglieder einer besonderen Kaste und können mit den anderen nicht heiraten.
- ²³ (S. 321). H. Jacobi schreibt mir: „Die Parvāts oder Prāvēyāts sind sicher von Haus aus keine „Kaufmannskaste“ gewesen, siehe Jacobus v. Jacoe von Haribhadras „Sanatkumāra-caritam“ (München 1921, Einleitung, p. XI, und die dort zitierte Abhandlung von Kielhorn, Epigr. Indica IX, p. 191“.
- ²⁴ (S. 321) J. Tod, „Western India“ p. 465; Sir A. Baines, „Indian Ethnography“ (Straßburg 1921) p. 33.
- ²⁵ (S. 321). Bombay Gazetteer 9, 1, p. 97.
- ²⁶ (S. 322). U. D. Barodia, „History and Literature of Jainism“ p. 50.
- ²⁷ (S. 322). J. N. Bhattacharya, „Hindu Castes and Sects“ p. 205.
- ²⁸ (S. 322). Vgl. Bombay Gazetteer 9, 1, p. 97.
- ²⁹ (S. 322). Sir A. Baines, l. c. p. 34.
- ³⁰ (S. 322). Bombay Gazetteer 9, 1, p. 73.
- ³¹ (S. 323). Syed Siraj ul Hassan, „Castes and Tribes of H. E. H. the Nizam's Dominion“ I, p. 259.
- ³² (S. 323). Bombay Gazetteer 4, p. 113.
- ³³ (S. 324). Ib. 19, p. 58 f.
- ³⁴ (S. 324). Ib. 23, p. 80 f.
- ³⁵ (S. 324). Census 1911, XXI, p. 59.
- ³⁶ (S. 324). Ib., p. 177.
- ³⁷ (S. 324). Bombay Gazetteer 7, p. 67.
- ³⁸ (S. 324). Ib. 17, p. 99; 12, p. 71.
- ³⁹ (S. 324). Ib. 12, p. 71.
- ⁴⁰ (S. 324). Ib. 23, p. 280 f.; 24, 135; Syed Siraj ul Hassan, l. c., p. 263.
- ⁴¹ (S. 324). Bombay Gazetteer 24, p. 135.
- ⁴² (S. 325). G. Bühler, WZKM 4 (1890), p. 324.
- ⁴³ (S. 326). „Rājā rājyam“ iti prakritisanksepah (Arthashastra p. 325).
- ⁴⁴ (S. 326). Hemacandra, „Arhan-niti“ I, 44 (p. 9).
- ⁴⁵ (S. 327). Somadeva, „Nītivākyāmrīta“ (Bombay 1887) p. 14; nach M. Winternitz, „Gesch. der ind. Litteratur“ III, p. 529.
- ⁴⁶ (S. 327). Daß die Jainas auch die Kriegskunst wissenschaftlich behandelt haben, scheint sich aus der Inschrift 57 in B. L. Rices „Inscriptions of Sravana Belgola“ (Epigr. Carnatica, vol. II, p. 145 [Bangalore 1889]) zu ergeben, in welcher 338 verschiedene im Kampfe anwendbare Liebe und Stöße unterschieden werden.
- ⁴⁷ (S. 328). Kautilya, „Arthashastra“ p. 69 f.; Winternitz, „Gesch. der ind. Litteratur“ III, p. 512.
- ⁴⁸ (S. 328). Joh. Hertel, „Das Pancatantra“ (Leipzig 1914) p. 374; „Indische

Märchenromane" I, p. 76. König Nanda (S. 34) soll auf diese Weise den Thron erlangt haben (Bhandarkar, Report. 1883/85, p. 132).

⁴⁹ (S. 329). Eine kurze Übersicht über das Jaina-Recht gibt Padmaraja Pandit in seinem Werkchen „A Treatise on Jain Law and Usages“ (Bombay 1886, Karnatak Press) und J. L. Jaini in dem Buche „Jaina Law: Bhadrabahu Samhita“ (Arrah 1916).

⁵⁰ (S. 329). J. L. Jaini, „Jaina Law“, woselbst viele Beispiele.

⁵¹ (S. 330). Nemicandra, „Triloka-sāra“ 798.

⁵² (S. 331). G. Bühler, Deutsche Revue XIX (1894), 4, p. 228.

⁵³ (S. 332). Jaina Gazette IX, 11 (November 1913), p. 8.

⁵⁴ (S. 332). Stevenson, „Heart of J.“ p. 226 f.

⁵⁵ (S. 332). Ib. p. 211, Note 2.

⁵⁶ (S. 332). G. Bühler, WZKM 4 (1890), p. 326.

⁵⁷ (S. 335). Dharmasangraha I, p. 252 a. Deshalb soll Samprati 89000 alte Tempel haben ausbessern und nur 36000 neue haben errichten lassen; ebenso handelten Kumārapāla und Vastupāla.

⁵⁸ (S. 335). Jaina Gazette X (1914), Nr. 4, p. 153.

⁵⁹ (S. 336). Bombay Gazetteer 4, p. 114 f.

⁶⁰ (S. 337). Ācāradinakara p. 74 f.

⁶¹ (S. 337). Ib. 75 a.

⁶² (S. 339). W. Schubring, „Das Kalpasūtra“, p. 50.

⁶³ (S. 340). O. Böhtlingk, „Indische Sprüche“ (2. Aufl. 1873), Nr. 6523; als Motto verwendet in Vidyāvijayas „Ādarsha-sādhū“ (Shri-Vijayadharmaśūri-jivana-vṛitti), Bhāvnagar 1918.

⁶⁴ (S. 341). G. Bühler, „Leben Hemacandras“ p. 9, vgl. p. 59.

⁶⁵ (S. 342). Jacobi, Archiv für Religionswissenschaft XVIII (1915), p. 271. Von Jainas wurden mir weit auseinandergehende andere Zahlen angegeben.

⁶⁶ (S. 342). Auf meine Veranlassung hat eine Hindi-Zeitung Nachforschungen angestellt, um die Namen nacktgenger Digambara-Asketen zu ermitteln. In einem Antwortschreiben wurden mir als nackte Munis genannt: Shāntisāgara, Adisāgara I, Adisāgara II in Belgām (Bombay), Candrasāgara in Jhālrapatan u. a.

⁶⁷ (S. 342). Adipurāna 41; vgl. v. Glasenapp in der Jacobi-Festschrift.

⁶⁸ (S. 343). Nach einer brieflichen Mitteilung von Herrn Chhotelal Jain in Calcutta.

⁶⁹ (S. 343). G. Bühler, Ind. Antq. 7 (1878), p. 28. Die Richtigkeit dieser Angabe wird mir brieflich von Digambaras bestritten; bei Syed Siraj ul Hassan, „The Castes and Tribes of H. E. H. the Nizām's Dominions“ I, p. 259 (Bombay 1920), findet sich jedoch eine ähnliche Mitteilung.

⁷⁰ (S. 344). Champat Rai Jain in „The Householder's Dharma“ p. 69 f.

⁷¹ (S. 344). E. Thurston, „Castes and Tribes of Southern India“ (Madras 1909) II, p. 432 f. und 430.

⁷² (S. 345). Ib. p. 424. Auch der Hohepriester von Shravana Belgola, den Sir Charles Eliot 1901 besuchte, trug ein purpurnes Gewand (Eliot, „Hinduism and Buddhism“, London 1921, I, p. 117, Anm.). Die Digambaras werden deshalb heute auch „Raktāambaras“ (Rotgewandige) genannt.

⁷³ (S. 346). E. Leumann, „Die alten Berichte von den Schismen der Jaina“, Ind. Studien 17 (1885), p. 91 ff.

⁷⁴ (S. 348). Nach Devendras Vṛitti zum Uttarādhyayana-Sūtra, übers. von Jacobi,

ZDMG 38 (1884), p. 1 ff.; vgl. Weber, „Kupaksha-kaushikāditya des Dharmasāgara“, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1882, p. 796.

⁷⁵ (S. 350). Schriftliche Mitteilung von Vijaya Indra Sūri.

⁷⁶ (S. 350). „Epitome of J.“ p. 669 f.

⁷⁷ (S. 350). H. Jacobi, „Archiv für Religionswissenschaft“ XVIII (1915), p. 270.

⁷⁸ (S. 351). W. Schubring, „Das Mahānisiha-Sūtra“ p. 82.

⁷⁹ (S. 351). Eine große Zahl von Sekten und Untersekten führt Miles, „Transact. of the RAS“ III, 358 ff. (einiges auch Delamaine, ib. I, 414 ff.), an.

⁸⁰ (S. 351). Als Quelle diene namentlich Dharmasāgaras „Sonne für die Eulen der Irrlehren“, eine 1573 von einem Shvetāmbara geschriebene Streitschrift (Weber, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1882, p. 796). Dieses Werk handelt von 10 Sekten, berücksichtigt jedoch nicht solche, die zur Zeit Dharmasāgaras keine Bedeutung mehr besaßen und ignoriert natürlich noch alle diejenigen, welche erst später entstanden. Eine Digambara-Schrift ähnlicher Art ist Devasenas „Darshanasāra“, die 990 nach Vikrama (1047 n. Chr.) verfaßt worden sein soll. Auch in Gunaratnas Kommentar zu Haribhadras „Shaddarshana-samuccaya“ finden sich einige zweckdienliche Angaben. Diese Nachrichten werden ergänzt durch die (spärlichen und ungenauen) Daten in den Reports des „Census of India“ und den Gazetteers, durch die Notizen bei Nahar und Ghosh und durch briefliche Mitteilungen, die ich dem Acārya Vijaya Indra und Herrn Chhotelal Jain verdanke.

⁸¹ (S. 354). „Archiv für Religionswissenschaft“ XVIII (1915), p. 272. Vgl. auch Appendix IV in „Census of India“ 1921, vol. I.

⁸² (S. 355). Devasenas „Darshanasāra“ und Gunaratna zu Haribhadras „Shaddarshana-samuccaya“ IV, Anfang.

⁸³ (S. 357). Nach brieflichen Mitteilungen von Vijaya Indra.

⁸⁴ (S. 357). J. L. Jaini, Ind. Antq. 33 (1904), p. 330 f.

Sechster Abschnitt.

KULTUS.

¹ (S. 359). Zitat aus dem „Yogashāstra“ (in Nyāyavijayas „Jaina-darshana“ [Bd. 1 der Serie „Dharma-niti-granthāvali“, Ahmedābād 1920] p. 48).

² (S. 360). Shankara, „Aparokshānubhūti“ 140, „Ātmabodha“ 49.

³ (S. 362). J. G. Bühler, „On the Indian Sect of the Jains“, Engl. ed. by Jas. Burgess (London 1903), Appendix, p. 66 ff. Die Namen bei den Shvetāmbaras nach Hemacandra, „Abhidhāna-cintāmaṇi“ (Yashovijaya Granthamala 41) I, 44.

⁴ (S. 362). Hemacandra, l. c. II, 153 f.

⁵ (S. 363). Acāradinakara p. 213 b.

⁶ (S. 363). Nach einem oft zitierten Verse, der in der engl. Übers. des „Dravyasaṅgraha“ p. 3 abgedruckt ist, kommt diese Zahl folgendermaßen zustande: 40 Indras der Bhavanavāsis, 32 der Vyantaras, 24 der Kalpa-vaimānikas, 2 der Jyotishkas (nämlich Sonne und Mond), 1 der Menschen und 1 der Tiere.

⁷ (S. 363). Ādipurāṇa 38, 226; Umāsvāmi, Tattv. III, 19.

⁸ (S. 364). Burgess, Ind. Antq. 13 (1884), p. 276.

⁹ (S. 365). Vgl. z. B. Nemīcandras „Shashti-shataka“ 82 (in „Prakarana-ratnākara“, vol. II), wo die Verehrung des Ganesha untersagt wird.

¹⁰ (S. 368). Pancapratikramana p. 295.

- ¹¹ (S. 369). *Ib.*; Ācāradinakara p. 225a.
- ¹² (S. 369). Ācāradinakara p. 228a.
- ¹³ (S. 370). Hemacandra, „Yogashāstra“ IV, 177 ff.
- ¹⁴ (S. 370). Shubhacandras „Jñānārṇava“ (Text und Übers. in Ghoshals Ausg. des „Dravya-saṅgraha“, Appendix p. LIX ff.; vgl. Hemacandras „Yoga-shāstra“ VII—XII, Bhandarkar, „Report“ 1883/84, p. 110—112).
- ¹⁵ (S. 373). Eine Reihe von Posituren werden in Hemacandras „Yogashāstra“ IV, 123 ff., angeführt (übers. von E. Windisch, ZDMG 28 [1874], p. 257).
- ¹⁶ (S. 373). Ācāradinakara p. 114a.
- ¹⁷ (S. 373). Hemacandra, „Abhidhāna-cintāmaṇi“ (Böhtlingk und Rieus Übers. Vers 1107 ff.).
- ¹⁸ (S. 373). Schubring, „Das Kalpasūtra“ 5, 22 f.
- ¹⁹ (S. 374). Pancapratikramana p. 18.
- ²⁰ (S. 374). *Ib.*, p. 80.
- ²¹ (S. 375). Schubring, „Das Mahānisiha-Sutta“ p. 84.
- ²² (S. 376). Jaina-Gazette XX (Januar 1924), p. 24.
- ²³ (S. 376). Haribhadra, „Yogabindu“ 37.
- ²⁴ (S. 377). Das Wort „Drishti“ bedeutet mit dem rechten Glauben verbundene Erkenntnis (sushradhayā sangata eva bodho drishtiḥ).
- ²⁵ (S. 378). Haribhadra, „Yoga-drishti-samuccaya“ 19.
- ²⁶ (S. 378). Rice, „Epigr. Carnatica“ II, p. 39, 162.
- ²⁷ (S. 379). Samantabhadra, „Ratnakaranda-shrāvākācāra“ 113.
- ²⁸ (S. 380). Imperial Gazetteer (Oxford 1907) I, p. 417.
- ²⁹ (S. 380). Deutsche Revue XIX (1894), 4, p. 299 f.
- ³⁰ (S. 384). Aupapātika-Sūtra §§ 10, 49; Hemacandra, „Abhidhāna-cintāmaṇi“ p. 191.
- ³¹ (S. 384). V. R. Gandhi, „Jain Philosophy“ p. 88 f.
- ³² (S. 384). J. Burgess, Ind. Antq. 32 (1903), p. 464.
- ³³ (S. 386). Dharmasaṅgraha I, p. 210a.
- ³⁴ (S. 386). R. Fick, „Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage“ p. 13.
- ³⁵ (S. 388). Über ihn v. Glasenapp, „Der Hinduismus“ p. 441.
- ³⁶ (S. 388). Jayaswal, JBORS III, p. 465; vgl. auch M. J. Mehtas Einleitung zu „Adhyātma-tattvāloka“ p. XV f.
- ³⁷ (S. 390). B. Laufer, „Dokumente der indischen Kunst, I: Citralakshana“ (Leipzig 1913), p. 8 ff.
- ³⁸ (S. 390). Aupapātika-Sūtra § 16. (Den Hinweis verdanke ich einem nachgelassenen Ms. Dr. W. Hüttemanns.)
- ³⁹ (S. 391). Die Riten werden mit allen Details im „Ācāradinakara“ Kap. 33 beschrieben.
- ⁴⁰ (S. 392). P. Peterson, „3 Report“ (1887) p. 25.
- ⁴¹ (S. 392). Eine enthusiastische Schilderung des Gommata von Shravana Belgola gibt die Inschrift Nr. 85 in Rice, „Epigr. Carnatica“ II, p. 153.
- ⁴² (S. 394). Jaina-Gazette XX, p. 30 (Januar 1924).
- ⁴³ (S. 394). G. Bühler in „Transact. of the IXth Congress of Orientalists“ (1893) p. 219.
- ⁴⁴ (S. 394). A. K. Coomaraswamy, „Jaina Paintings and Manuscripts“ p. 32.
- ⁴⁵ (S. 395). Jouveau-Dubreuil, „The Pallava-Painting“, Pudukottai 1920.

- ⁴⁶ (S. 395). Nahar & Ghosh, „Epitome of J.“ p. 696, 706 (daselbst auch Abbildungen).
- ⁴⁷ (S. 395). W. Hüttemann, „Miniaturen zum Jinacarita“, Baessler Archiv 1913.
- ⁴⁸ (S. 395). A. K. Coomaraswamy, „Notes on Jaina Art“ (Journal of Indian Art, No. 127, London 1914); „Catalogue of Indian Collections in the Museum of Fine Arts“, Boston, Part. IV: „Jaina Paintings and Manuscripts“ (Boston 1924).
- ⁴⁹ (S. 397). Deutsche Revue XIX (1894), p. 229 f.
- ⁵⁰ (S. 397). Die kürzlich im Panjāb und in Sindh entdeckten Bauten, welche Jahrtausende alt sind, gehören anscheinend einer anderen Kulturschicht an und bleiben deshalb hier außer Betracht.
- ⁵¹ (S. 398). Im Rājaprasnīya-Upāṅga, s. E. Leumann. „Transact. of the VIth Intern. Orientalist Congress“, Part. III, Sect. II, p. 498.
- ⁵² (S. 398). G. Bühler, WZKM 4 (1890), p. 327 f.
- ⁵³ (S. 398). G. Bühler, WZKM 5 (1891), p. 179.
- ⁵⁴ (S. 399). Sir J. H. Marshall in „Cambridge History of India“ I, p. 634.
- ⁵⁵ (S. 400). E. Hultzsch, „Annual Report on Epigraphy“, Madras 1900/1901.
- ⁵⁶ (S. 402). Bombay Gazetteer 9. 1, p. 112.
- ⁵⁷ (S. 403). Census 1901, XVII, Baroda p. 150.
- ⁵⁸ (S. 406). Bombay Gazetteer 24, p. 139.
- ⁵⁹ (S. 406). J. Tod, „Annals and Antiquities of Rājasthān“ (London 1832), I, p. 518.
- ⁶⁰ (S. 407). Vgl. Note 44 (S. 464).
- ⁶¹ (S. 407). Jñānasāgaras „Ratnacūḍa“ (Joh. Hertel, „Indische Märchenromane“ I, p. 117).
- ⁶² (S. 407). Ib. p. 103 ff.; daselbst wird eine kurze Traumlehre gegeben.
- ⁶³ (S. 407). Vgl. Rice, „Epigr. Carnatica“ II, p. 4.
- ⁶⁴ (S. 407). Adipurāṇa 41; vgl. v. Glasenapp in der Jacobi-Festschrift. — Über Magie und Mantik vgl. weiterhin den Abschnitt „Aberglaube und Zauberei“ in v. Glasenapp, „Der Hinduismus“ S. 369—377; vieles, was dort gesagt wurde, findet auch auf die Jainas Anwendung.
- ⁶⁵ (S. 409). Die folgende Darstellung beruht hauptsächlich auf Vardhamānas „Ācāradinakara“.
- ⁶⁶ (S. 414). „Ācāradinakara“ p. 31a wird Ajivikā-shāstra in einer Glosse erklärt als die Lehre von der Liebe, vom Nutzen und von der Lebensklugheit (Niti).
- ⁶⁷ (S. 414). Nach Padmaraja Pandit, „A Treatise on Jain Law and Usages“ p. 9 unterscheiden die Jainas (ähnlich wie die Hindus) 6 verschiedene Eheformen. Die Brahma-Heirat besteht darin, daß die Tochter vom Vater dem Bräutigam übergeben wird; bei der Gandharva-Heirat heiratet ein König ein Mädchen ohne Zeremoniell auf Grund gegenseitigen Übereinkommens; beim Svayamvara wählt die Königstochter ihren Gatten; bei der Rākshasa-Heirat raubt ein König ein Mädchen von den besiegtten Feinden und macht sie zu seiner Frau; bei der Asura-Heirat heiratet der Mann das Mädchen nach Zahlung einer bestimmten Summe an die Eltern (soll nur für Kshatriyas erlaubt sein); bei der Paishāca-Heirat führt ein König ein Mädchen aus dem gleichen oder einem anderen Gotra mit Gewalt heim. Die reguläre Eheform ist die erste, denn die Heirat wird definiert als die Übergabe des Mädchens durch den Vater an den Bräutigam in Anwesenheit des Feuergottes. Ein Mann darf, demselben Text zufolge, zum zweiten Male heiraten, wenn seine Frau häßlich, un-

fruchtbar, von schlechtem Wandel, zänkisch, irreligiös oder krank ist. Aber auch wenn diese Gründe nicht vorlagen, ist die Polygamie stets gestattet gewesen.

⁶⁸ (S. 416). Aus älterer Zeit stammen die Schilderungen von Hochzeiten in Hari-bhadrās „Samarāṁca Kahā“, in Dhanavālas „Bhavisattakaha“ und anderen derartigen poetischen Werken. Für die Gegenwart vgl. man Bombay Gazetteer 9. 1, p. 101; 15. 1, p. 234; 24, p. 141; Stevenson, „Heart of J.“ p. 195 ff.; J. Burgess, Ind. Antq. 13 (1884), p. 280; Syed Siraj ul Hassan, „Castes and Tribes of H. E. II. the Nizam's Dominions“ I, p. 261 ff.

⁶⁹ (S. 419). Bhadrabāhu-Saṁhitā, „Dāyabhāga“ 40 ff. (J. L. Jaini, „Jaina Law“ p. 40 ff.).

⁷⁰ (S. 419). Auch Elefanten, Rosse, Stiere usw. werden vom Guru feierlich geweiht (Ācāradinakara p. 383 b).

⁷¹ (S. 420). Ācāradinakara p. 127 b; Stevenson, „Heart of J.“ p. 228; vgl. Uttarādhyayana-Sūtra 26.

⁷² (S. 427). Vgl. auch „Bombay Gazetteer“ 9. 1, p. 110 ff.; Stevenson, „Notes“ p. 86 ff.; „Heart of J.“ p. 250 ff.

⁷³ (S. 430). J. L. Jaini, Ind. Antq. 33 (1904), p. 332.

⁷⁴ (S. 432). Ādipurāna 22, 219 ff.; Pathak, Ind. Antq. 14 (1885), p. 104 ff.

⁷⁵ (S. 433). Ratnashekhara, „Shrāddhavidhi“ p. 163 b f.

⁷⁶ (S. 433). Kalpasūtra, s. SBE 22, p. 296.

⁷⁷ (S. 433). Über den Hauptfesttag besteht eine Meinungsverschiedenheit zwischen einigen Sekten, indem die einen ihn am 5. Tage des Bhādrapada feiern, andere am 4. Der Brauch, den 4. Tag festlich zu begehen, soll auf Kālakācārya (s. S. 43) zurückgehen, der dadurch einem Könige, der am 5. Tage bereits durch eine andere Veranstaltung in Anspruch genommen war, die Teilnahme an dem Feste ermöglichen wollte (Stevenson, „Heart of Jainism“ p. 76).

⁷⁸ (S. 434). Ausführliches hierüber bei Nahar, „Epitome of J.“ p. 673 ff.

⁷⁹ (S. 434). Die Legende wird Jaina-Gazette XX (1924), p. 104 erzählt.

⁸⁰ (S. 435). Weiteres über Fasttage: Ind. Antq. 13 (1884), p. 196.

⁸¹ (S. 435). Kalpasūtra, Jinacarita 128 (SBE 22, p. 266).

⁸² (S. 436). Bombay Gazetteer 22, p. 118.

⁸³ (S. 436). O. Böhtlingk, „Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung“ s. v.

⁸⁴ (S. 437). Samantabhadra, „Ratnakaranda-shrāvākācāra“ 22; vgl. Amitagāti, „Dharmaparikshā“ XVII, 34 f.

⁸⁵ (S. 438). Eine große Zahl von Tirthas werden in Jinaprabha Sūris „Tirtha-kalpa“ beschrieben, welches Werk 1923 in der „Bibliotheca Indica“ (Calcutta) zu erscheinen begann.

⁸⁶ (S. 438). Ātmaprabodha p. 78 b.

⁸⁷ (S. 439). P. C. Nahar, „Tirtha Pawapuri. Extracts from Visitors' Remark Book“, Pawapuri 1925.

⁸⁸ (S. 440). Stevenson, „Heart of J.“ p. 254.

⁸⁹ (S. 440). Vgl. die Nachricht über Vikramāditya in „Shrāddhavidhi“ p. 165 b.

⁹⁰ (S. 440). Kathavate, in seiner Einleitung zu Someshvaras „Kīrtikaumudī“ p. XVI.

Siebenter Abschnitt.

SCHLUSS.

¹ (S. 442). Vgl. den Vers oben S. 359 und in Haribhadras „Shaddarshana-samuccaya“ 45 f.

² (S. 443). G. Bühler, „Über die indische Sekte der Jaina“ p. 38.

³ (S. 443). Vgl. das Gutachten des Pandit Bāl Candra Shāstri, Censur 1911, XXII, Rājputānā, p. 103, übersetzt in v. Glasenapp, „Hinduismus“ p. 19 f.

⁴ (S. 446). Mironow, „Die Dharmaparikshā des Amitagati“, besonders p. 47 f.

⁵ (S. 446). Die Legende von dem Ursprung der Tieropfer, die von dem Gelehrten Parvata zur Zeit des Tirthankara Munisuvrata eingeführt worden sein sollen, hat v. Glasenapp nach dem „Uttarapurāṇa“ (67, 12 ff.) in seinem Aufsatz in der Jacobi-Festschrift erzählt.

⁶ (S. 446). Champat Rai Jain, „The Practical Path“ p. 230.

⁷ (S. 447). Joh. Hertel, „Mundaka-Upanishad. Kritische Ausgabe“ (Leipzig 1934) p. 65 ff. — Daß die Jainas ihrerseits in den Upanishaden enthaltene Erzählungen für ihre Zwecke bearbeitet haben, lehrt die von Charlotte Krause herausgegebene „Nāsa-ketari Kathā, an Old-Rājasthāni Tale“ (Asia Major I, Leipzig 1924).

⁸ (S. 447). Ahirbudhnyā Sanhitā (ed. M. D. Rāmānujācārya, Adyar 1916) 33, 18.

⁹ (S. 447). F. O. Schrader, „Introduction to the Pāncarātra“ (Adyar 1916) p. 113.

¹⁰ (S. 447). L. de Milloué, „Etude sur le mythe de Vrishabha“ (Annales du Musée Guimet, vol. X, p. 413 ff., Paris 1887).

¹¹ (S. 448). G. U. Pope, „The Tiruvācagam“ (Oxford 1900) p. LXXXVI.

¹² (S. 448). J. N. Farquhar, „Religious Literature of India“, p. 259.

¹³ (S. 448). ERE I, p. 276.

¹⁴ (S. 448). J. N. Farquhar, „Modern religious Movements in India“ (New York 1915) p. 104.

¹⁵ (S. 448). Obwohl der Name Gāndhī auch bei Jainas nicht selten ist (vgl. oben S. 79), ist M. K. Gāndhī kein Jaina, sondern ein Hindu, und zwar ein Vishnu-Verehrer. Das geht deutlich aus seinem Glaubensbekenntnis („Young India“, 26. Oktober 1921) hervor, ist von ihm aber ausdrücklich noch mit aller Klarheit in einem bei U. S. Tank, „Some Distinguished Jainas“ (2. Aufl. 1918, p. 74), abgedruckten Artikel ausgesprochen, in welchem es heißt: „By birth I am a Vaishnavite . . . I have derived much religious benefit from Jain religious works as I have from scriptures of the other great faiths of the world. I owe much to the living company of the deceased philosopher Raichand Kavi who was a Jain by birth.“ — Die Angaben über Gāndhīs Zugehörigkeit zum Jainismus bei Romain Rolland, „Mahatma Gandhi“, und in anderen Werken sind demnach zu berichtigen.

¹⁶ (S. 449). Mironow, „Die Dharmaparikshā des Amitagati“ p. 47.

¹⁷ (S. 449). Beal, „Si-yu-ki“ I, p. 143.

¹⁸ (S. 449). Th. Benfey, „Indien“ in Ersch und Grubers „Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste“ (Leipzig 1840) II, 17, p. 206.

¹⁹ (S. 450). Sir Charles Eliot, „Hinduism and Buddhism“ (London 1921) I, p. 119, macht auf die Ähnlichkeit der Jaina-Tempel in Pālitānā und der Heiligtümer des birmanischen Buddhismus aufmerksam.

²⁰ (S. 450). Beal, „Si-yu-ki“ I, p. 145.

²¹ (S. 451). Vgl. das Zitat in v. Glasenapp, „Hinduismus“ S. 30, Anm.

²² (S. 452). L. de la Vallée Poussin, „The Way to Nirvāna“ (Cambridge 1917) p. 67; A. B. Keith, „Buddhist Philosophy“ (Oxford 1923) p. 203.

²³ (S. 453). A. F. R. Hoernle, „Annual Address 1898“ (Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1898 p. 45).

²⁴ (S. 453). ERE 7, p. 472.

²⁵ (S. 454). Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 10. November 1887.

²⁶ (S. 454). Graf Schack, „Heldensagen von Firdusi“ (2. Aufl., Berlin 1865), Einleitung, p. 61.

²⁷ (S. 454). W. Bang, „Manichäische Laien-Beichtspiegel“, Muséon XXXVI, p. 231 (Louvain 1923).

²⁸ (S. 454). O. G. von Wesendonk, „Über georgisches Heidentum“ in „Caucasica“, Fasc. 1 (Leipzig 1924), p. 39 f.

²⁹ (S. 456). A. Frhr. v. Kremer, „Über die philosophischen Gedichte des Abul alā Ma'arri“, Sitzungsberichte der Wiener Akademie CXVII, Bd. 6 (1889).

³⁰ (S. 456). Amitagati „Subhāshita-sandoha“ XXII.

³¹ (S. 457). Uttarādhyayana-Sūtra 7, 14 f. = Matth. 25, 14 und Lukas 19, 11; vgl. H. Jacobi SBE 45, p. XLII.

³² (S. 457). Champat Rai Jain, „Confluence of Opposites“ p. 375.

³³ (S. 457). Auf die abendländische Literatur hat der Jainismus bisher nicht entfernt den Einfluß ausgeübt, den der Buddhismus in neuerer Zeit gewonnen hat. Das erste und einzige mir bekannt gewordene erzählende Werk, das sich mit dem Jainatam befaßt, ist Ludwig Fahrenkrogs „Dschain Mahawira“ (4. Buch von „Gott im Wandel der Zeiten“). Leipzig, o. J.

BIBLIOGRAPHIE.

Die folgenden drei Listen enthalten in der Regel nur als selbständige Schriften erschienene Bücher und Abhandlungen, welche sich ausschließlich oder hauptsächlich mit dem Jainismus befassen; weitere Literatur ist in den Anmerkungen angegeben. Während in der Liste der Werke in indischen Sprachen nur solche genannt worden sind, welche in der Arbeit selbst Verwendung gefunden haben, sind in die beiden anderen alle wichtigeren Übersetzungen und Abhandlungen in europäischen Sprachen aufgenommen worden.

1. Werke in indischen Sprachen.

Die mit * bezeichneten Werke enthalten auch die Übersetzung des Textes in eine europäische Sprache.

Ācārāṅga-sūtra (Āyārāṅga). 1. Srutaskandha. Text, Analyse und Glossar von W. Schubring. Leipzig 1910. — Abhdlgn. f. d. Kde. des Morgenlandes, Bd. 12, Nr. 4.

* Amitagati, Subhāshitasandoha. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von R. Schmidt. Leipzig 1908.

Amṛitacandra Sūri, Purushārtha-siddhyupāya in „Sanātana-Jaina-Granthamālā“. Vol. I. Bombay 1905.

— Tattvārthasāra, ebenda.

Aupapātika Sūtra, erstes Upāṅga der Jainas. Bd. I (einz.): Einleitung, Text und Glossar von E. Leumann. Leipzig. Abh. f. K. d. M. 1883.

Die Avashyaka-Erzählungen, herausgegeben von E. Leumann. Heft 1. Leipzig 1897. — Abhdlgn. f. d. Kde. des Morgenlandes X, 2.

Bhadrabāhu. Kalpasūtra. Ed. by H. Jacobi. Leipzig. Abh. f. K. d. M. 1879.

* Bhadrabāhu Saṁhitā. Jaina Law. Text with translation and notes by J. L. Jaini. Arrah 1916. — Library of Jaina Literature Vol IV.

Bhāshāpūjāsaṅgraha. Bombay 1922.

Bhāvadeva Sūri. Pārshvanātha Charitra, ed. by Pandit Hargovinddas and Pandit Becharadas. Benares, Veer-Era 2438.

Cāritrasundara Gani. Ācāropadesha. Bhavnagar 1913. — Ātmānanda-Granthamālā, 35.

Devasena. Darshanasāra, herausgegeben von Nāthūrām Premi. Bombay 1920.

Devendra Sūri. Karmagrantha (1—5 mit dem Kommentar des Autors, 6 mit dem Kommentar des Malayagiri). Bhavnagar 1909-1911.

Dharmavāla. Bhavisatta Kaha. Jaina-Legende in Apabhraṁsha, mit Einleitung herausgegeben von H. Jacobi. München 1918.

- Dharmaghosha Sûri. Samavasaranastava. Bhavnagar 1910. *Ātmānanda-Granthamālā* Nr. 1.
- Guna bh ad ra. *Ātmānushāsana* in „*Sanātana-Jaina-Granthamālā*“, Vol. I. Bombay 1905.
- Uttarapurāna. Sanskrit-Text mit Hindi-Übersetzung des Lalārām Jain. Indore 1918.
- *Syādvāda-Granthamālā* 8.
- Haribhadra. Dharmabindu. Ed. by L. Suali. Fasc. 1. Calcutta, Bibl. Ind., 1912.
- *Samarāṅga Kahā*. Ed. by H. Jacobi. Vol I, fasc. 1—8. Calcutta, Bibl. Ind., 1908—1923.
- * — *Sanatkumāracaritam*. Eine Jaina-Legende in Apabhraṃsha (in Transkr.), mit Grammatik, Übers. und Glossar herausgegeben von H. Jacobi. München 1921.
- Shaddarshana-samuccaya mit Komm. des Gunaratna. Bhavnagar, Virā-S. 2444. *Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā* 49.
- Yogabindu ed. by Luigi Suali. Bombay 1911.
- Yogadrishṭisamuccaya ed. by Luigi Suali. Bombay 1912. Devchand Lalbhai Jain Pustakodddhar Fund 12.
- Hemacandra. Abhidhānacintāmaṇi. Ed. by Hargovinddas and Bechardas. Part I—II. Bhavnagar, Veer-Era, 2441—46. — Yashovijaya *Jaina Granthamālā*, 41—42.
- * — Herausg., übers. und mit Anm. begleitet von O. Böhtlingk und Ch. Rieu. St. Petersburg 1847.
- Arhanniti. Ahmedābād. Virā 2432.
- *Sthavirāvali Carita* or *Parishishtaparvan* ed. by H. Jacobi. Calcutta, Bibl. Ind., 1891.
- Trishashti-shalākāpuruṣa-caritra, vols 1—9, Bhavnagar 1905—1909.
- * — *Yogashāstra*, herausg. und übers. von Ernst Windisch. ZDMG 28 (1874), p. 185 ff. (Leipzig 1874.)
- *Yogashāstra*. Calcutta 1907 ff. Bibl. Indica.
- Jinalābha Sûri. *Ātmaprabodha* ed. Hīrālāl Hamsarāja. Jamnagar 1914.
- Jinaprabha Sûri. *Tīrthakalpa*; a treatise on the sacred places of the Jinas. Ed. by D. R. Bhandarkar and K. Sahityabhusana, Fasc. 1. Calcutta, Bibl. Ind., 1923.
- Jinasena. *Ādipurāna*. Sanskrit-Text mit Hindi-Übersetzung des Lalārām Jain. Indore 1916. — *Syādvāda-Granthamālā* Nr. 4.
- * *Kalpasūtra*. Die alte Sammlung jainistischer Mönchsvorschriften. Einleitung, Text, Anmerkungen, Übersetzung und Glossar von W. Schubring. Leipzig 1905.
- Malayagiri. *Karmaprakṛiti-tikā* (Kommentar zur *Karmaprakṛiti* des Shivasharmā). Bombay 1913. — Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakodddhar Fund Series, No. 17.
- *Pancasangraha-tikā*. *Mūlakarttā Shri-Candrarshimahattara*, herausgegeben von Hīrālāl Hamsarāja. 4 Teile in 2 Bänden. Jamnagar 1910.
- Mallishena Sûri. *Syādvāda-manjari*. Benares, Virā 2438, *Yashovijaya-Jaina-Granthamālā* 30.
- Mānavijaya. *Dharmasangraha*. 2 vols. Herausgegeben von Naginbhai Ghelabhai Javeri Bombay 1915. — Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakodddhar Series, No. 26.
- * *Nemicaṇḍra*. *Davva-Sangaha* (*Dravya-Sangraha*) with a commentary by Brahmadeva. Ed. with translations, notes and an original commentary in English by Sarat Chandra Ghoshal. Arrah n. d. With 11 illustrations.
- *Commataśāra* mit den Sanskritkommentaren des Keshavavarni und Abhayacandra und dem Hindi-Kommentar des Todar Mallji. 2 Teile: *Jivakāṇḍa*, *Karmakāṇḍa*, Einleitung, Register etc. (Calcutta) o. J.

- Trilokasāra mit Glosse von Todarmallji. Bombay 1918.
- Nemicandra Sūri. Pravachana Sāroddhāra, part I; with the commentary by Siddhasena Sūri. Ed. by Anand Sagar Sūri. Bombay 1932. — Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhar Fund, No. 58.
- *Nyāyavijaya. Adhyātma-tattvāloka. The Spiritual Light. With Gujarati transl. and explanatory notes. Transl. into English with general notes by Motichand Jhaverchand Mehta. O. O. 1930.
- *Padmarāja Pandita. A Treatise on Jain Law and Usages (mit Sanskrit-Text). Bombay 1886.
- Pancapratikramana. P^o Sukhalālji-krit Hindi-anuvad aur tippaṇī ādi sahīti. Atmānanda-Jaina-Pustaka-Pracāraka. Agra 1911.
- *Prabhendu. Samādhi-shataka, with comm. by Prabhāchandra, transl. into English with notes by Manilal N. Drivedi. Ahmadabad 1895.
- Prakaranaratnākara. Ed. by Bhīmasinha Mānaka. 4 vols. Bombay 1876-1888.
- Ratnashekhara. Shrāddhavidhi mit dem Kommentar des Verfassers. Bhavnagar 1917. — Jaina-Atmānanda-Grantharatnamālā No. 48.
- Samantabhadra, Aptamīmāṃsā mit Kommentar des Vasunandi in „Sanātana-Jaina-Granthamālā“ I. Bombay 1905.
- Ratnakaranda-Shravakācāra or the Householder's Dharma. Text and English translation by Champat Rai Jain. Arrah 1917.
- *Siddhasena Divākara. Nyāyavatāra, the earliest Jaina work on pure logic. With Sanskrit text, commentary, notes and English transl. by S. Ch. Vidyabhusana. Arrah 1915. Library of Jaina Literature Vol. II.
- *Shāntisūri. Jivavicāra. Ed. et trad. par A. Guerinot. Paris 1902. Journ. As. 1902.
- *Umāsvāmī Acārya. Tattvārthādhigama Sūtra: a treatise on the essential principles of Jainism. Prakrit text, with introduction, transl., notes, commentary in English by J. L. Jaini. London 1922. — Sacred Books of the Jains, Vol. 2.
- Umāsvāti. Tattvārthādhigama Sūtra. Sanskrit text with Bhāṣhya ed. by Keshavlal Premchand Mody. Calcutta, Bibl. Ind., 1903-1905.
- Tattvārthādhigama-Sūtra. Eine Jaina-Dogmatik, übersetzt und erläutert von H. Jacob. Leipzig 1906. ZDMG 60 (1906).
- Uttarādhyanasūtra, being the first Mūlasūtra of the Shvetāmbara Jains; ed. with introduction, critical notes and commentary by J. Charpentier. 2 vols. Upsala 1922. — Archives d'Etudes Orientales, publ. p. J. A. Lundell, Vol. 18, 1-2.
- *Uvāsagadasāo or the religious profession of an uvāsaga. Ed. in the original Prakrit with the Sanskrit comm. of Abhaya Deva and an Engl. transl. with notes by A. F. R. Hoernle. Calcutta, Bibl. Ind., 1885-1890.
- Vardhamāna Sūri. Acāradinakara. 2 Teile. Bombay 1922-1923. — Kharatara-gaccha-granthamālā No. 2.
- Vavahāra- and Nisiha-Sutta. Herausgegeben von W. Schubring. Leipzig 1918. — Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 15, No. 1.
- Vijayadharma Sūri. Jaina-tattva-jñānam. Bhavnagar (ca. 1917).
- Vinayavijaya. Lokaprakāsha ed. Pandit Hiralāl Hamsarāja. Jammagār 1910.
- Naya-Karnika, a work on Jaina logic. Ed. with introd., English transl. and critical notes by M. D. Desai. Arrah 1915. — Library of Jaina Literature Vol. III.

- Yashovijaya. Pratiṁśhataka-grantha mit dem Kommentar des Autors. O. O. 1920.
 -- Shriman-Muktikamala Jaina Mohanamālā-Pushpam, 7.
 Jacobi, H. Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshtri. Leipzig 1886.
 Jain, Banarsi Das. Ardha-Magadhi Reader. Lahore 1923.

2. Übersetzungen.

- Vgl. auch die in der Liste 1 angeführten, mit * bezeichneten Werke.
 Amara Sūri. Ambada-Caritra s. Krause, Ch., in Liste 3.
 The Antagada-Dasāo and Anuttarovavāiya-Dasāo. Transl. from the Prakrit
 by L. D. Barnett. London, Royal Asiatic Society, 1907. — Oriental Translation Fund.
 New. Ser., Vol. 17.
 Hemacandra. Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parishishtaparvan, deutsch
 von J. Hertel. Leipzig 1908.
 Hemavijaya. Kathāratnākara, das Märchenmeer. Eine Sammlung indischer Er-
 zählungen. Deutsch von J. Hertel. Bd. I—II. München 1920.
 Jaina-Sūtras. Transl. from the Prakrit by Hermann Jacobi. 2 vols. -- Sacred
 Books of the East 22, 45. Oxford 1884, 1895.
 Jinakirti, Campaka-shreshthi-kathānaka und Pālagopāla-kathānaka s. Hertel in Liste 3.
 Jñānasāgara, Ratnacūda s. vor.
 The Kalpasūtra and Nava Tatva, two works illustrative of the Jain Religion and
 Philosophy. Translated from the Māgadhi by J. Stevenson. London 1848.
 The Kathakoṣa, a treasury of stories. Transl. fr. Sanskrit Mss. by C. H. Tawney.
 W. Appendix containing Notes, by E. Leumann. London 1895. — Oriental Transl.
 Fund, New Series No. II.
 Merutunga Ācārya. The Prabandhacintāmani or Wishingstone of narratives. Transl.
 from the orig. Sanskrit by C. H. Tawney. Calcutta, Bibl. Ind., 1901.
 Siddharshi. Upamitibhavaprapantschā Kathā, d. i. Eine Erzählung, in der das
 menschliche Leben in Vergleichen dargestellt wird. Verdeutscht von Willibald Kiefel.
 1. Band, Buch 1—3. Leipzig 1924. Indische Erzähler, Band X.
 Yogindra Ācārya: Paramātmā-prakāśa. Transl. by Rickhab Dass Jain. Arrah
 1915. Library of Jaina-Literature vol. 1.

3. Abhandlungen in europäischen Sprachen.

- Barodia, U. D. History and Literature of Jainism. Bombay 1909.
 [Bhandari, Kesari Chand.] Notes on the Sthanakwasi or the nonidolatrous Shwe-
 tambar Jains. By „Seeker“. 1911.
 Bloomfield, M. The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha. Baltimore
 1919.
 Bohn, W. Die Religion der Jaina und ihr Verhältnis zum Buddhismus. München 1921.
 Bühler, G. Über das Leben des Jainamönches Hemachandra, des Schülers des
 Devachandra aus der Vajrasākhā. Wien 1889.
 Über die indische Sekte der Jaina. Wien 1887.
 On the Indian Sect of the Jainas translated from the German, edited with an outline
 of Jaina Mythology by Jas. Burgess. London 1903.
 Chand, Sri Prem (late name, Nanak Chand). Mithya Khandan containing the Origin of
 Jainism. Publ. by late Diwan Kirpa Ram Sahib. Ludhiana 1914.
 Charpentier, J. The History of the Jains. Cambridge History of India. Vol. I:
 Ancient India p. 150—170. Cambridge 1922.

- Coomaraswamy, Ananda K. Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston. Part. IV: Jaina Paintings and Manuscripts. Boston 1924.
- Desai, Mohanlal Dalichand. Srimad Yashovijayaji (A Life of a Great Jain Scholar). Bombay n. d.
- Farquhar, J. N. An Outline of the Religious Literature of India. Oxford 1930.
- Fick, R. Eine jainistische Bearbeitung der Sagara-Sage. Kiel 1888.
- Gandhi, Virchand R. Speeches and Writings collected and edited by Bhagu F. Karbhari. Vol. I: The Jain Philosophy. Bombay 1911.
- The Karma Philosophy. Bombay 1913.
- The Yoga Philosophy. Bombay 1912.
- Garr, B. L. Samayika, or a way to equanimity. Arrah 1918.
- Glaserapp, H. v. Die Lehre vom Karm in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. Leipzig 1905.
- Guerinot, A. Essai de Bibliographie Jaina. Avec planches hors texte. Paris 1906. — Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes, tome 22.
- Repertoire d'Epigraphie Jaina, précédé d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'après les inscriptions. Paris 1908. — Publication de l'Ecole Française de l'Extrême Orient, vol. X.
- Hertel, J. Indische Märchen. In „Die Märchen der Weltliteratur, herausgegeben von Friedrich v. d. Leyen und Paul Zaunert“. Jena 1919.
- Pāntśākhjāna Wārttika. Eine Sammlung volkstümlicher Märchen und Schwünke. Vollständig verdeutscht. Leipzig 1903. — Indische Erzähler, Bd. 6.
- Indische Märchenromane I: Kaufmann Tschampaka, Pāla und Gopāla, Ratnatschūda. Vollständig verdeutscht. Leipzig 1932. — Indische Erzähler, Bd. 7.
- On the Literature of the Shvetāmbaras of Gujarāt. Leipzig 1922.
- Hüttemann, W. Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten. Straßburg 1907.
- Jacobi, H. „Jainism“ in „Encyclopaedia of Religion and Ethics“ ed. by J. Hastings, Vol. VII, p. 473.
- Jain, Champat Rai. The key of knowledge. 2. ed. revised. Arrah 1919.
- Confluence of Opposites. O. O. 1921.
- Immortality and joy. Arrah 1919.
- Nyaya, the science of thought. Arrah 1916. — Library of Jaina Literature Vol. VIII.
- The practical path. Arrah 1917.
- Sacred philosophy. (The Jaina Siddhānta.) Allahabad, n. d. (ca. 1918).
- What is Jainism? 3. rev. ed. Arrah 1919.
- Jaini, J. L. Jaina Law „Bhadrabāhu Samhitā“. Arrah 1916. Library of Jaina Literature IV.
- Jaina Gem Dictionary. Arrah 1918. — Library of Jaina Literature Vol. X.
- Outlines of Jainism, ed. with preliminary note by F. W. Thomas. Cambridge 1916.
- Jaini, M. C. Life of Mahāvira. Allahabad 1908.
- Jaini, R. D. An Insight into Jainism. Pamphlet No. 1. Meerut o. J.
- Jhaveri H. L. The First Principles of Jain Philosophy. London 1910.
- Kirfel, W. Die Kosmographie der Inder. Bonn und Leipzig 1920.
- Krause, Ch. Prinz Aghata. Die Abenteuer Ambadas. Vollständig verdeutscht. Leipzig 1922. — Indische Erzähler Bd. 4.

- Lala Benarsi Dass. A Lecture on Jainism delivered before the Dharma-Mahamahotsava or Great Religious Assemblage at Muttra. Agra 1902. — Jain Itihasa Series, No. 1.
- Latthe, A. B. An Introduction to Jainism. Bombay 1905.
- Leumann, E. Die Nonne. Ein neuer Roman aus dem alten Indien. München-Neubiberg 1922.
- Buddha und Mahāvira. München-Neubiberg 1921.
- Meyer, J. J. Hindu Tales. Engl. translation of Jacobi's „Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshtri“. London 1909.
- Mironow, N. Die Dharmaparikshā des Amitagati. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte des indischen Mittelalters. Leipzig 1903.
- Nahar, Puran Chand and Ghosh, Krishnachandra. An Epitome of Jainism. Calcutta 1917.
- Pertold, O. The place and importance of Jainism in the comparative science of religions. Bhavnagar o. J.
- Ramaswami Ayyangar, M. S. and B. Seshagiri Rao. Studies in South Indian Jainism. Madras 1922. — Vizianagram Maharaja's College Publication No. 1.
- Schubring, W. „Jnismus“ in „Licht des Ostens“, herausgegeben von Maximilian Kern. Stuttgart o. J.
- Das Mahānisiha-Sutta. (Abhdlg. der Preuß. Akademie.) Berlin 1918.
- Stevenson, Mrs. Sinclair. Notes on Modern Jainism. Oxford 1910.
- The Heart of Jainism; with an introduction by G. P. Taylor. London 1915.
- Sunavala, A. J. Vijaya Dharma Sūri. His Life and Work. With a prefatory note by F. W. Thomas. Cambridge 1922.
- Tank, U. S. Dictionary of Jaina Biography. Part I: A. Arrah 1917. — Library of Jaina Literature Vol. VII.
- Some Distinguished Jains. Agra 1918. (2. ed. von Jaina historical studies. Delhi 1914.)
- Tessitori, L. P. Vijaya Dharma Sūri, a Jain Achārya of the Present Day. O. O. u. J. Thornton, D. M. Parsi, Jaina and Sikh, or some minor religious sects of India. London 1898.
- Vinson, J. Légendes bouddhistes et djainas, trad. du Tamoul. Paris 1900.
- Warren, V. R. Jainism, in Western Garb, as a solution to life's great problems. Madras 1912. 2. ed. Arrah 1916. — Library of Jaina Literature Vol. VI.
- Warren, S. J. Les Idées philosophiques et religieuses des Jainas, traduit du Hollandais par J. Pointet. Paris 1887.
- Weber, A. Über das Catrunjaya Māhātmyam. — Abh. f. d. Kde des Morgenlandes I, 4. Leipzig 1858.
- Über ein Fragment der Bhagavati. (Abhdlg. der Preuß. Akademie.) Berlin 1866 bis 1867.
- Winternitz, M. Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas. (Geschichte der Indischen Litteratur. 2. Band.) Leipzig 1920.

ZU DEN BILDERN.

Titelbild: Die Hochzeit des Śhalibhadra.

Śhalibhadra war ein tugendhafter Großkaufmann, der zur Zeit Mahāvīras in Rājagriha lebte. Von der Erkenntnis der Unbeständigkeit der Welt ergriffen, verließ er seine 32 Frauen, wurde Asket und starb schließlich den Hungertod der Weisen.

Die Śhalibhadra-Legende gehört zu den beliebtesten Erzählungsstoffen der Jaina-Literatur und liegt in verschiedenen Fassungen vor. Vgl. hierüber M. Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923), p. 257 ff., woselbst eine Analyse der Bearbeitung des Pradyumna Śūri gegeben wird. Die Geschichte ist häufig illustriert worden: A. K. Coomaraswamy, *Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston, Part IV: Jaina Paintings and Manuscripts* (Boston 1924) reproduziert auf Tafel XXIII ff. eine Reihe von Miniaturen aus einem Ms. der Hindi-Version des Jināsīha Śūri (um 1631), das im Jahre 1793 in Kishangarh niedergeschrieben wurde. Die von mir hier erstmalig veröffentlichten Miniaturen entstammen einer anderen Handschrift der „Śhri-Śalibhadra-Dhannā-caupai“, welche ich von Vijaya Indra Śūri geliehen erhielt.

Das Bild stellt dar, wie an Śhalibhadra und seiner 32. Gattin die Heiratszeremonie vollzogen wird, während seine anderen 31 Frauen einander die Hände reichen und dadurch ihrer Freude Ausdruck geben. Die dargestellten Riten entsprechen den heute üblichen; vgl. S. 414 ff.

Schwarze Tafeln am Schluß des Werkes.

- Tafel 1. Rishabha oder Ādinātha, der 1. Tirthankara im großen Tempel von Shatrunjaya (nach einer Photographie).
- Tafeln 2—4. Tempel auf dem Berge Shatrunjaya.
- Tafel 5. Der Tempel Nemināthas, des 22. Tirthankara, auf dem Berge Girnār.
- Tafel 6. Tempel auf dem Berge Abū.
- Tafel 7. Inneres eines Tempels auf Berg Abū.
- Tafel 8. Prozession des Mahāvīra. Modernes Jaina-Gemälde nach älterer Vorlage.
- Das Bild zeigt den Tirthankara von Genien umgeben. Vor ihm Götter mit den heiligen Attributen (s. S. 253), hinter ihm Mönche, Nonnen und Laien. Im Hintergrunde das Samavasarana (S. 251), in der Luft Götter in ihren Vimānas.
- Tafel 9. Statue eines Tirthankara aus Mathurā (Kushan-Zeit). Das Original befindet sich im Museum in Lākhnau.
- Tafel 10. Weibliche Genien vor dem Jaina Stūpa bei Mathurā (Kankālī Tilā). Nach V. A. Smith, „The Jain Stūpa and other Antiquities of Mathurā“ (*Archaeolog. Survey of India, New Imperial Series, vol. XX*), Tafel LX und LXII.

- Tafel 11. Die Kolossalstatue des Gommata in Shravana Belgola (s. S. 392 f.); nach *Indian Antiquary* 2 (1873), p. 373.
- Tafel 12. Marmorstatue des 8. Tirthankara Candraprabha (Jaipur, Anfang des 19. Jh.), davor ein Schrein aus geschnitztem Teakholz (Ahmedâbâd, 17. Jh.). Original im Victoria and Albert Museum, Indian Section, London.
- Tafel 13. Statuen von Tejahpâla und seiner Gattin Anupamâ (s. S. 52) in einem Tempel auf dem Berge Abû. Beide Figuren halten Girlanden, um sie um eine Jina-Statue zu legen. Um den Hals tragen sie anscheinend das Mundtuch, das die Verehrer beim Kult umbinden, um nicht das Idol durch ihren Atem zu beflecken.
- Tafel 14. Erdkarte (vgl. S. 226 ff.). Original im Brooklyn Institute Museum, Brooklyn, New York.
- Tafel 15. Darstellung der Welt in Gestalt einer Frau (vgl. S. 223). Aus einer Handschrift des „Sangrahani-Sûtra“ des Candrasûri im Museum für Völkerkunde, Berlin.
- Tafel 16. Mahâvira predigt in seinem Samavasarana; Götter, Tiere und Menschen eilen herbei, um ihn zu hören. Miniatur (in Originalgröße) in der Handschrift der „Shrî-Sâlibhadra-Dhannâcupai“ (vgl. S. 489).
- Tafel 17. König Shrenika mit Gefolge. Miniatur, wie Nr. 16.
- Tafel 18. Jaina-Mönche und -Nonnen:
 1. Acârya Vijaya Dharma Sûri, der berühmte Shvetâmbara-Sâdhu (1868–1922), vgl. S. 74 ff.
 2. Punashri, eine Shvetâmbara-Sâdhvi des Kharatara-Gaccha. Sie starb um 1918 und hinterließ einige 80 Nonnen-Schülerinnen.
 3. Cârukirti Panditârya Varya Svâmi, der Hohepriester der Digambaras in Shravana Belgola.
 4. Predigender Mönch mit Mundtuch, Ahmedâbâd.
- Tafel 19. Der Meister Vijaya Dharma Sûri (vgl. Tafel 18) mit seinen Mönchen, darunter sein späterer Nachfolger Vijaya Indra Sûri, umgeben von Jaina-Laien.
- Tafel 20. Miniaturen aus der im Staatlichen Museum für Völkerkunde in Berlin befindlichen Handschrift des „Jinacaritra“ (IC 23 647). Die Vorlagen wurden von Frau Marg. Hüttemann gezeichnet und von Wilhelm Hüttemann in seinem Aufsatz „Miniaturen zum Jinacaritra“ (Baessler Archiv IV, Heft 2, p. 47 ff.) veröffentlicht und beschrieben.
 1. Harinaigamaishî überträgt den Embryo Mahâvras in den Schoß der Trishalâ (vgl. S. 297).
 2. Oben: Der Tirthankara Arishtanemi (kenntlich an seinem an der Thronleiste angebrachten Wappen, der Muschel) in der Mondsichel (Symbol der Erlösung, vgl. S. 383).
 Unten: Ein Tirthankara im Samavasarana (vgl. S. 251 und Tafel 8 und 16).
 3. Die 8 Glückszeichen (Mangala, S. 384). Im Zentrum des ganzen Bildes steht der Wasserkrug, in der obersten Reihe links (vom Beschauer) der Spiegel, rechts der Thron; im mittleren Felde links die Puderdose, rechts die beiden Fische, im untersten Fach nebeneinander

die drei Diagramme: Shrivatsa (in ornamentaler Form zu einem von einer Lotusblume ausgefüllten Achteck ausgestaltet), Svastika und Nandyāvarta.

4. Die glückverheißenden Traumbilder, welche (nach der Anschauung der Shvetāmbaras) die Geburt eines Tirthankara ankündigen (vgl. S. 248). In der hier gegebenen Darstellung folgen aufeinander: Elefant, Stier, Löwe, Kränze, Göttin Shri, Banner, Vase, Lotusteich, Ozean, Götterpalast, Juwelenhäufen, Feuer. (Die beiden Traumbilder Sonne und Mond fehlen hier, da sie auf einem anderen Bilde der Handschrift dargestellt sind.)

Tafel 21. Darstellungen eines Siddhacakra, links (vom Beschauer) als „Yantra“, rechts als „Mandala“. Zur Erklärung vergleiche man das Diagramm auf S. 384. In dem Yantra sind die 5 Parameshtis bildlich dargestellt, die Namen der 4 Tugenden figurieren in Devanāgarī-Schrift an den entsprechenden Stellen. In dem Mandala sind die einzelnen Felder mit Mantras wie „Om, Hrim, Shri, rham“ beschrieben, es folgt dann jeweils die Huldigung an einen der 5 Parameshtis oder eine der 4 Tugenden, welche die betr. Blätter symbolisieren, und schließlich eine Bemerkung über die Farbe des betr. Feldes. Die Farben der Felder sind folgende: 1. weiß, 2. rot, 3. gelb, 4. blau (grün), 5. schwarz (dunkelblau), 6.—9. weiß.

Tafeln 22—23. Die Wappen der 24 Tirthankaras der gegenwärtigen Weltperiode in der Darstellung der Shvetāmbaras. Nach einer von Mr. A. E. L. Rost hergestellten Kopie eines im Indian Institute in Oxford befindlichen mehrfarbigen indischen Gemäldes.

Die Zahlen in der oberen linken Ecke eines jeden Feldes beziehen sich auf die Nummern der einzelnen Tirthankaras, deren Reihenfolge die Tabelle auf S. 261 zeigt.

Die Wappenbilder sind nach den Shvetāmbaras die folgenden: 1. Stier, 2. Elefant, 3. Roß, 4. Affe, 5. Brachvogel, 6. roter Lotus mit sieben Blättern, 7. Svastika, 8. Halbmond, 9. Fisch (Makara), 10. Shrivatsa, 11. Nashorn, 12. Büffel, 13. Eber, 14. Falke, 15. Donnerkeil, 16. Antilope, 17. Ziegenbock, 18. Nandyāvarta, 19. Wassertopf, 20. Schildkröte, 21. blauer Lotus mit fünf Blättern, 22. Muschel, 23. Schlange, 24. Löwe.

Bei den Digambaras sind dieselben Symbole üblich, jedoch mit folgenden Abweichungen: 9. Krebs, 10. Ficus religiosa, 11. Garuda, 14. Bär, 18. Fisch, 21. Ashoka-Baum. (9 und 21 nicht immer.)

Die kleinen Rechtecke über den einzelnen Symbolen auf Tafel 22—23 sind im Original mit den Farben der Tirthankaras ausgefüllt. Die Farben der Tirthankaras sind (nach den Shvetāmbaras) die folgenden: 1.—5. golden (gelb), 6. rot, 7. golden, 8.—9. weiß, 10. 11. golden, 12. rot, 13.—18. golden, 19. blau (grün), 20. schwarz (dunkelblau), 21. golden, 22. schwarz (dunkelblau), 23. blau (grün), 24. golden.

Bei den Digambaras hat 7. blaue (grüne), 19. goldene (gelbe) Farbe.

Tafeln 24--27. Die Tirthankaras mit ihren Yakshas und Yakshinis nach der Vorstellung der Digambaras in den kanaresischen Gebieten Südindiens (nach Jas. Burgess, „Digambara Jaina Iconography“, Ind. Antq. 32 (1903), p. 459 ff. Die Bilder erhielt Burgess durch Alexander Rea, vom Archaeological Survey in Southern India). Da die Tirthankaras mit Ausnahme von Supārshva und Pārshva bis auf die wechselnden Wappenzeichen alle einander gleichen, wurden, um Raum zu sparen, nur Supārshva und Pārshva sowie als Beispiele für die übrigen 22 Rishabha und Padmaprabha (auf der Tafel im Ind. Antq. versehentlich als Sumatinātha bezeichnet) abgebildet. Die übrigen Figuren stellen die Yakshas (links vom Beschauer) und die Yakshinis der Tirthankaras in der üblichen Reihenfolge dar (vgl. S. 362). Neben jedem Yaksha und jeder Yakshini (Shāsanadevatā) ein Symbol.

Die Symbole der Yakshas sind der Reihe nach: 1. Stier, 2. Elefant, 3. Pfau, 4. Elefant, 5. Vogel Garuda, 6. Stier, 7. Löwe, 8. Hansa, 9. Schildkröte, 10. Lotus, 11. Stier, 12. Pfau, 13. Hahn, 14. Krokodil, 15. Fisch, 16. Stier, 17. Pfau, 18. Pfau, 19. Elefant, 20. —, 21. Stier, 22. Turm oder Tempel, 23. Schildkröte, 24. Elefant.

Die Symbole der Yakshinis sind: 1. Vogel Garuda, 2. Schemel, 3. Hansa, 4. Hansa, 5. Elefant, 6. Roß, 7. Stier, 8. Stier, 9. —, 10. —, 11. Stier, 12. Schlange, 13. Schlange, 14. Hansa, 15. Löwe, 16. Pfau, 17. Pfau, 18. Hansa, 19. Hansa, 20. Schlange, 21. Krokodil, 22. Löwe, 23. Hansa, 24. Hansa.

Auf Tafel 27 unten: Sarasvati, die Göttin der Gelehrsamkeit, daneben Brahmayaksha (eine andere Darstellung oben Nr. 10). An der Seite: die Symbole für die Laute Om (s. S. 367 und 385) und Hrim (S. 385).

Tafel 28. Digambara-Statuette des 23. Tirthankara Pārshva (im Besitze des Brooklyn Institute Museum, Brooklyn, New York). Pārshva, in der Kāyotsarga-Stellung stehend, ist von sechs kleinen Figuren umgeben; die beiden oberen auf jeder Seite stellen Tirthankaras dar (wahrscheinlich Rishabha, Shānti, Arishtanemi, Mahāvira), die beiden unteren Indra und Indrāni mit Yakwedel und Lotus.

Die beiden bunten Tafeln am Schluß des Buches sind Reproduktionen von zwei Blättern der oben unter Nr. 20 erwähnten „Jinacaritra“-Handschrift des Museums für Völkerkunde in Berlin. Der Prākṛit-Text ist in kunstvoller Devanāgarī-Schrift geschrieben. Das Loch in der Mitte dient zum Durchziehen einer Schnur (vgl. S. 88). Jedes der beiden Blätter ist mit einer prunkvoll ausgeführten Miniatur geschmückt.

Das Bild auf Fol. 44 stellt Mahāvira dar, wie er sich bei seiner Mönchswendung die Haare ausreißt, hinter ihm Indra.

Die Miniatur auf Fol. 53 zeigt Mahāviras Vorgänger Pārshva mit dem charakteristischen, durch sieben Schlangenhäupter gebildeten Diadem.

Beide Miniaturen sind von W. Hüttemann in dem zu Tafel 20 erwähnten Aufsätze ausführlich beschrieben worden.

INDEX.

Um den Index nicht auf ein Vielfaches seines Umfanges anschwellen zu lassen, sind nur die wichtigeren Namen, Wörter und Stellen in ihn aufgenommen worden. In der Regel nicht aufgeführt wurden Namen von Personen und Sachen, die nur in Aufzählungen figurieren, wie Heilige Stätten p. 47 f., 437 f., Vereine und Zeitschriften p. 77 ff., 133 f.; kanonische Werke p. 92 ff., 102 ff.; Karma-Arten p. 159 ff.; Arten von Siddhas p. 313 f.; Berge und Flüsse p. 229 f.; Höllen p. 232; Götterklassen p. 235 f.; Götternamen p. 363; Wunschbäume p. 263, 471; Kulakaras p. 265; Patriarchen p. 305; Tirthankaras der Vergangenheit p. 471, der Zukunft 309; Yakshas, Shāsanadevatās und Vidyādevīs p. 362; die Autoren und Werke der Biographie p. 483 ff. und Ähnliches.

Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten des Textes, solche mit einem vorgesetzten „T“ auf die Nummern der Tafeln.

A

- | | | |
|---|--|--|
| <p>Abhayadeva 107, 392, 485
 Abhinandana 272
 Abū 48, 438; T. 6, 7, 13
 Abu-l-'Alā 316, 455 f.
 Abwehr (des Karma) 205
 Acala 262, 274
 Acalabhrātā 32
 Acāradinakara 363, 422, 472 ff., 485
 Acārāṅga 91, 470, 483
 Acāropadesha 483
 Acārya 337, 350, 425
 Adharma 153
 Adhyātmatattvāloka 462, 485
 Adhyātma-upanishad 108
 Adi-Pampa 57, 114
 Adipurāṇa 56, 114, 329, 342, 409, 426, 432, 467 ff.
 Adoption 329, 419
 Āgama 98, 142
 Āgamika-Gaccha 353</p> | <p>Agarvāl 323
 Agnibhūti 32
 Āhāraka-sharīra 168
 Āhāraka-Samudghāta 175
 Ahimsā 202, 324, 374, 443, 456
 Ahmed Shāh 67
 Ailaka 343
 Airāvata 227
 Aiyangar, S. K. 464
 Ajātashatru 33 f.
 Ajayapāla 52
 Ajita 270
 Ajitasena 111
 Ajiva 151, 153
 Ajivika 29, 36, 59
 Akalanka 55
 Akālavarsha 56
 Akampita 32
 Akāsha 153, 156
 Akbar 66
 Aktivität 175
 Alakhgir 448</p> | <p>Ala-ud-dīn 65 f.
 Alberuni 6, 461
 Allegorie 123
 Allwissenheit 143, 179
 Alocana 374
 Aloka 153, 223
 Ama 45, 463
 Amaracandra 111
 Amarasūtri 486
 Amitagati 109, 111, 128, 470, 480, 482 f.
 Amoghavarsha 56
 Amritacandra 483
 Anivṛitti-bādara 198
 Anivṛitti-karāṇa 193
 Ananda 281
 Anandaghana 72
 Ananta 278
 Anantānubandhi 181
 Anarthadanda-vrata 203
 Anātma-vāda 17
 Ancala-Gaccha 353
 Andhra 53</p> |
|---|--|--|

Andhrapūrṇa 464
 Anekāntavāda 145
 Anga 90 f., 304 f.
 Angaluhana 429
 Annaprāśhana 412
 Anojjā 24
 Antaradvīpa 230
 Antarāya-karma 159, 164
 Anubhāga 166
 Anudisha 240
 Anumāna 142
 Anumatityāga 204
 Anumodana 204
 Anupamā 52, T. 13
 Anuprekshā 206
 Anupūrvi 161, 174, 469
 Anuttara 242
 Anuvrata 202
 Anuyogadvārasūtra 99
 Apabhraṁsha 85, 121
 Apavartanā 167
 Aparigraha 71
 Apāya 178
 Appar 62
 Apramatta-samyata 168, 193, 197
 Aptamimāṁsā 54, 485
 Apūrva-karana 193, 197
 Ara 245, 280
 Arabien 316, 455 f.
 Ārambhatyāga 204
 Arcaka 344
 Ardha-Māgadhi 84
 Ardhapālīka 348
 Arhadbali 355
 Arham (Mantra) 371
 Arhanniti 111, 130
 Arhat 247
 Arishtanemi 290, T. 20
 Arisinha 111
 Arnold, Sir T. W. 465
 Ārsha 84
 Ārta-dhyāna 210
 Arthakathā 118
 Arthashāstra 326, 328
 Āryā 345
 Āryaghosha 22

Āryakhandā 228
 Āryarakshita 99, 115
 Āryasamudra 23
 Āryashyāma 99
 Āryavyakta 32
 Āsana 377
 Āśādha 346
 Āśādhara 109, 343
 Āshoka 35
 Āshrama 13
 Āstāpāda 267, 269, 271, 438
 Āshvagrīva 275
 Āshvāmītra 347
 Āshvasena 19
 A-kese 12, 205, 208 ff., 375
 Āsrava 151, 200, 453
 Āstikāya 154
 Astrologie 112, 238, 404, 467
 Āsura 187, 236
 Ātemübung 373
 Ātithisamvibhāga 203
 Atheismus 221, 441
 Āther 153, 156
 Ātmānushāsana 484
 Ātmāprabodha 484
 Ātmārāmji 74, 79
 Atome 155
 Audārika-sharira 168
 Audayika 185
 Auktion 402
 Āupapātika-Sūtra 390, 470, 483
 Āupashamika 181, 185
 Aurangzeb 67
 Āvadhi 178, 240
 Āvagraha 178
 Āvalikā 154
 Āvamaudārya 209
 Āvartana 373
 Āva-arpini 244
 Āvashyaka 248, 408, 483
 Āvaiyyār 128
 Āvirata-samyagdrishti 196
 Āvirati 183, 191

Āyāgapata 394
 Āyogi-kevali 177, 199
 Āyus 159, 161, 171, 199
 Ayyangar, M. S. R. 464

B

Bahirvāl 322
 Bahiryāna 418
 Bāhubali 247, 266, 268, 361, 472
 Baines, Sir A. 322, 475
 Bala 171
 Balā 378
 Balabhadra 258
 Baladeva 258
 Bali 262, 281
 Balindra 262
 Ballini, A. 5, 472
 Bāna 123, 130
 Bānārsidās 72, 343
 Bandha 151, 167
 Banerji, R. D. 463
 Bang, W. 454, 482
 Baniyā 321
 Bappabhatti 45
 Barnett, L. D. 4, 473
 Barodia, U. D. 462, 465, 475
 Basava 62
 Basti 400
 Beal, S. 463, 474, 481
 Beichte 374
 Belloni-Filippi, F. 5
 Benfey, Th. 449, 481
 Be-tattung 417
 Bhadra 277
 Bhadrabāhu 34, 38, 53, 58, 91, 99, 105, 111 f., 139, 305, 349, 471, 473 f., 483
 Bhadrabāhu-Saṁhitā 111, 318
 Bhāgavata-Purāna 447
 Bhagavati 3, 351
 Bhagiratha 271
 Bhaktāmarastotra 130, 381
 Bhāmandala 253

- Bhāma Shā 465
 Bhāna 70
 Bhānaka 353
 Bhāndār 88, 401
 Bhandari, K. C. 470
 Bhandarkar, D. R. 471
 Bhandarkar, R. G. 5, 464, 466, 473
 Bharata 266 ff., 317, 326, 393, 407, 436
 Bharatavarsha 227 f.
 Bhārunda 251
 Bhāshā 82
 Bhāshāpūjāsaṅgraha 483
 Bhattacharya, H. S. 465
 Bhattacharya, J. N. 475
 Bhattāraka 343, 350, 357
 Bhāu Daji 5
 Bhāusār 325
 Bhāva 149, 185, 365
 Bhāvadevasūri 473
 Bhāvanā 470
 Bhavana pati (-vāsi) 231, 235 f.
 Bhāvapūjā 365
 Bhavisattakaha 121, 483
 Bhavya 191, 311, 445
 Bhide, H. B. 463, 473
 Bhikham 354
 Bhima 48
 Bhogabbhūmi 228
 Bhoja 46, 53
 Bhojak 320
 Bhūtābali 431
 Bhūtāvalyācārya 92, 305
 Bibel 472, 482
 Bibliotheken 88
 Bihār 23, 33 ff., 61
 Bija 354
 Bijjala 62
 Bilderkult 386 ff.
 Bimbisāra 23, 33
 Binduśāra 35
 Bisapanthi 72, 322, 334, 356
 Bittideva 57, 64, 464
 Blonay, G. de 472
 Bloomfield, M. 5, 462, 473, 489
 Bodhisattva 453
 Bohn, W. 486
 Böhtlingk, O. 2, 471, 476, 480
 Böser Blick 406
 Botika 348
 Brahma (neutr.) 16, 215, 413
 Brahmacāri (Name) 22
 Brahmacāri 422
 Brahmacarya 202, 204
 Brahmadatta 291
 Brahmadeva 470
 Brahmanen 12 f., 269, 317, 320
 Brahmayaksha T. 27
 Buchanan, F. 321, 461, 474 f.
 Buddha 1, 17, 25 ff., 144, 462
 Buddhismus 46, 60 f., 107, 146, 449
 Bühler, G. 3, 43, 88, 315, 331, 340 f., 343, 380, 398, 443, 462 ff.
 Bukkarāya 64
 Bunyan 123
 Burgess, J. 3, 427, 478, 480
 Buße 375
 Caitanya 65
 Caitya 368, 398, 450
 Caityavāsi 343, 352
 Cakra 256
 Cakravarti 255, 292, 450
 Cakshur-darshana 178
 Caldwell 59, 464
 Cālukya 57
 Cambay 392
 Campā 33, 439
 Cāmundaṛāya 393
 Cāmundaṛāyapurāna 472
 Cānakya 34 f., 326, 340, 463
 Candanā 32
 Candragupta 25, 34, 38, 52 f., 457, 463
 Candraprabha 273, 353, T. 12
 Candrasūri 490
 Caritra 115
 Cāritra 207
 Cāritra-mohaniya 161
 Cāritrasundara 483
 Catarmāsya 434
 Catuhsharana 99
 Caturmukha 400
 Caturtha 317
 Caulukya 48
 Cāvadā 48
 Census 74
 Cetaka 23
 Cetodūta 133
 Chāndogya-Upanishad 144
 Charpentier, J. 4, 462, 466, 473, 486
 Chatra 256, 398
 Chatri 398
 Chedapriṣṭha 171
 Chedasūtra 98
 Chedopasthāpanā 207, 424
 Chhotelal Jain 477
 Chicago 79, 465
 Christentum 68, 215, 457
 Cihna 391
 Citra 292
 Cola 62
 Colchbrooke, H. T. 2, 3, 222, 419, 461
 Conjeevaram 59
 Coomaraswamy, A. 395, 478 f., 489
 Cūdākarana 412

D

- Dadiga 55
 Dānavira 335
 Danda 256
 Darshana (Glaube) 204

Darshana (Schauen) 177
 Darshanamohanīya 161
 Darshanāsāra 477, 483
 Darshanāvarana-karma
 159 f.
 Dasā 322
 Dasgupta, S. N. 5, 469 f.
 Dashaharā 436
 Dashapūrvīs 305
 Dasharatha 36
 Dashavaikālīka 97, 99
 Datta 283
 Dayānand 313, 448, 474
 De, S. K. 467
 Deb, H. K. 463
 Dekhan 52
 Dehravāsi 386
 Delamaine, J. 461, 473
 Desai, M. D. 465
 Deśhāvakāshika-vrata 203
 Deshāvirata-samyaydrishti
 196
 Deshāvirati 183
 Deussen, P. 467
 Deva 234
 Devacandra 49 f., 115
 Devaki 289
 Devanāgarī 87
 Devānandā 297
 Devarddhi 40, 91, 99, 100,
 107
 Devarshi 240
 Devasangha 355
 Devasena 477, 483
 Devasūri 469
 Devendraganī 107 f., 472
 Devendrasūri 184
 Dhanavāla 121
 Dharana 295
 Dhāranā 178, 371
 Dharma (Substanz) 153
 (Pflicht) 206
 (buddh.) 17
 (Baladeva) 277
 (König) 45
 (Tirthankara) 278
 Dharma-cakra 253

Dharma-dhyāna 211
 Dharmaghosha 474, 484
 Dharmakathā 118
 Dharmakirti 107
 Dharma-āgāra 108, 477
 Dharmasāngraha 334, 476
 Dhātakikhanda 225, 230
 Dhātu 469
 Dhriti 418
 Dhūndiyā 70, 354, 380
 Dhūpadāna 427
 Dhyāna 210, 370
 Digambara 39, 72, 76, 102,
 348, 355 u. ö.
 Dig-vrata 202
 Dikpāla 363
 Diprā 378
 Diskus 256, 258
 Divālī 435
 Drama 131
 Drāvida-Sangha 355
 Draviden 86
 Dravya 149, 152, 365
 Drishti 377, 478
 Drishtivāda 93
 Duhshamā 244 f., 301, 307
 Duhshama-duhshamā 306 f.
 Duhshama-sushamā 270,
 308
 Dvaipāyana 289
 Dvārakā 289
 Dviprīshṭa 276

E

Eheformen 479
 Ekāntada-Rāmāya 63
 Ekatva-vitarka 211
 Elācārya 127
 Elementarwesen 188
 Eliot, Sir Ch. 462, 476,
 481
 Ellaka 343
 Elliot, Sir W. 59, 464
 Entsagung 375
 Erkenntnis 177
 Erlösungsfähigkeit 191, 471

Erotik 118 f., 173
 Ewige Verdammung 234

F

Faddegon, B. 4
 Fahrenkrog, L. 482
 Farben 155, 183, 491
 Farquhar, J. N. 89, 448,
 465 f., 481
 Fasten 209, 376
 Fergusson, J. 3, 394
 Feste 433 ff.
 Feueropfer 409
 Feuriger Leib 169, 175
 Fick, R. 472, 478
 Finsternis 156
 Firoz Shāh 66
 Flaggen 432
 Fleet, J. F. 4, 463
 Francis, W. 344
 Frauen 126, 128 f.

G

Gaccha 350
 Ganadhara 22, 32, 247,
 361
 Gāndhī, M. K. 448, 481
 — V. R. 79, 465, 469, 478
 Ganesha 435, 477
 Ganga 55; 347
 Gani 351
 Ganitasāra 112
 Garbe, R. v. 472
 Garbhādhāna 409, 418
 Garbhagriha 399 f.
 Gardabhillā 43
 Garr, B. L. 487
 Gati 161
 Gāudavaha 46
 Gautama Indrabhūti 29, 32,
 302, 361
 Geburt 174
 Gehākāra 263
 Geister 405
 Gelenke 171
 Gelübde 202 f., 416

Geschlechtsleben 173, 241
 Ghâti-karma 165
 Ghodavaj 89
 Ghrītaradvipa 226
 Ghrītoda 226
 Gīrnār 291, 438, T. 5
 Glasenapp, H. v. 4, 141, 225, 438, 447, 465 ff., 487
 — O. v. 124, 468
 Glaube 180
 Glückszeichen 384, T. 20
 Godāna 413
 Gommata 64, 392, 432, 478, T. 11
 Gommataśāra 469 f., 484
 Gopya-Sangha 356
 Gorāji 341
 Gotra-karma 159, 164
 Gosāla 29
 Goshāmāhila 374
 Gott 214
 Götter 213, 234, 363
 Göttinnen 363
 Graīveyaka 239, 242, 314
 Grammatik 110
 Griechen 2, 454
 Grierson, Sir G. 465, 448
 Grihya-Guru 416
 Großmogul 66 f.
 Growse, F. S. 470
 Grünwedel, A. 316, 474
 Guérinot, A. 5, 89, 465, 467, 474
 Gujarāt 48
 Gujarāti 115, 117
 Gumānpanthi 357
 Gumān Rām 357
 Gunabhadra 56, 119, 343, 471, 484
 Gunaratna 108, 470, 477
 Gunasthāna 194 ff., 211
 Gunavrata 202
 Gupti 205
 Guru 378
 Gwalior 45, 48, 68
 Gymnosophisten 2

H

Haack, A. 464
 Hagiographie 113, 244
 Haimavata 227
 Hairanyavata 227
 Hāla 53, 124, 468
 Hammiramadamardana 132
 Handschriften 87
 Hanumān 287, 364
 Hariḥbhadrā 85, 99, 107, 122, 311, 316, 377, 403, 469 f., 472, 474
 Haricandra 131
 Haridattā 23
 Hari-Geschlecht 248, 288
 Hari-kṣhetra 227
 Hariṇaigamaishī 297, T. 20, 1
 Harishena 288
 Harivanshapurāna 56, 114
 Harsha 45
 Harshakīrti 112
 Hastimalla 131
 Hastipāla 25, 300
 Hāsya 161, 182
 Hāthigūphā 37, 388
 Hatthisinha 73, 364
 Hayagrīva 275
 Heirat 414, 479
 Hemacandra 3, 25, 49, 108, 110 f., 114 f., 132, 174, 187, 260, 315, 326, 330, 363, 463, 470 f., 473
 Hemasītala 60
 Hemavijaya 486
 Hertel, J. 4, 116 f., 447, 463, 467, 470, 472 f., 475, 481, 487
 Hesychios 2
 Heze 277
 Himavān 227
 Hindu-Götter 363
 Hinduismus 443 ff.
 Hinduisierung 65, 443
 Hiravijaya 66, 398

Hiuen Tsiang 37, 45, 60, 316, 398, 450, 463
 Hochzeit 414 f., Titelbild
 Höhlentempel 399
 Höllen 187, 231 ff.
 Hoernle, R. 3, 14, 462 f., 482
 Hopkins, E. W. 474
 Hoysala 57
 Hrim 385, T. 27
 Hultzsch, E. 3, 4, 467 ff., 479
 Hunda 170
 Hüttemann, W. 4, 395, 472, 478 f., 490
 Hymnen 129

I

Ihā 178
 Ikshuvaradvipa 226
 Ikshuvaroda 226
 Ikshvāku 248, 255, 266
 Indra 236 f., 241, 363, 477
 Indrabhūti s. Gautama
 Indrajī, Bh. 5, 37
 Indranandi 467
 Indrasabhā 399
 Indriya 172
 Indudāta 133
 Influenz 200
 Inschriften 135 f.
 Irrglaube 180
 Iśhatprāghbhāra 212, 243
 Iśtaviyoga 210
 Iśvara 214, 221
 Islām 65, 215, 315, 454 ff.

J

Jacobi, H. 3, 4, 15, 17, 25, 77, 83, 85, 88, 101, 105, 107, 117, 123, 139 f., 149, 154, 343, 350, 354, 423, 426 f., 449, 453, 454, 462, ff., 483 f.
 Jagaccandra 352

Jagat Sheth 67
 Jain, B. D. 466, 486
 — Ch. R. 364, 446, 457,
 476, 481 f., 487
 — Chhotelal 465, 476
 Jainabhadri 316
 Jainatattvajñāna 109
 Jaina Gazette 77, 463 u. ö.
 Jaini, J. L. 78, 80, 357,
 462, 469 ff., 487
 — M. C. 473, 487
 — R. D. 470 487
 Jalayātrā 434
 Jamadagni 281
 Jamāli 24, 346
 Jambūdvīpa 225 ff.
 Jambūsvāmī 32, 303,
 Janco 382, 402
 Jannes 3
 Janus 3
 Jarāsandha 289
 Jāt 316 f.
 Jāti-karma 161
 Jayaghaṇṭā 428
 Jayasena 288
 Jayasinha 49; 69; 132
 Jayaswal, K. P. 463, 478
 Jayavallabha 125
 Jhaveri, H. L. 487
 Jina 247
 Jinacandra 67
 Jinadatta 352
 Jinālabha 484
 Jinakīrti 486
 Jinaprabhasūri 463, 480,
 484
 Jināsena 56, 114, 342,
 467, 470, 484
 Jinasiṇhasūri 489
 Jīneshvara 247—351
 Jīva = Seele 20, 149, 151 f.
 Jīvakaśintāmani 119
 Jivandhara 119
 Jivandharanātaka 131
 Jivasthāna 234
 Jivavicāra 112, 485
 Jñāna 177

Jñānaji 69 f.
 Jñānapāncami 434
 Jñānasāgara 479, 486
 Jñānāvarana-karma 159 f.
 Jñātri 23
 Jouveau-Dubreuil 395, 478
 Jrimbhikagrāma 25
 Judentum 457
 Jyotishka 235 ff.

K

Kabir 69, 313, 474
 Kain 3
 Kākini 257
 Kāla 154
 Kalacuri 62
 Kālakācārya 43, 99, 112,
 480
 Kalasha 384, 429
 Kālidāsa 124, 133
 Kalki 301
 Kāloda 226, 230
 Kalpa (Göttersitz) 240
 Kalpadruma 263
 Kalpasūtra 3, 22, 105, 349,
 395, 433, 483
 — (altes) 97, 339, 397
 Kalyānakāraka 112
 Kāmadeva 246
 Kāmākathā 118
 Kamatha 293
 Kanaresen 53, 110, 112
 Kānci 59
 Kāṅgrā 69, 133
 Kanon 90 ff., 289
 Kāntā 378
 Kānteshvari 50
 Kanti 126
 Kapila 260, 269
 Kārkala 67, 393
 Karma 12, 21 f., 121,
 157 ff.
 Karmabhūmi 228
 Karmagrantha 108, 159,
 167, 184
 Karnavedha 412
 Kāshāya 161, 181, 191
 Kāshthā-Sangha 356
 Kasten 316 ff.
 Kāthā 118
 Kāthaka-Upanishad 17
 Kāthākosha 472, 486
 Kāthāratnākara 486
 Kathavate, A. V. 480
 Katuka 353
 Kautilya 326, 328, 340,
 475
 Kavi, R. Ch. 76, 481
 Kāvya 123
 Kāyaklesha 209
 Kāyotsarga 372
 Keith, A. B. 482
 Keshi 23, 29, 351
 Kevala 178
 Kevali 33, 118, 142, 251
 — Samudghāta 175
 Khandarvāl 322
 Kharatara-Gaccha 351
 Khāravēla 37, 388
 Kielhorn, F. 3, 110
 Kilikā 171
 Kirchenverfassung 331
 Kirfel, W. 4, 122, 141,
 467 ff.
 Klatt, J. 3
 Kleinodien 256
 Koagulation 174
 Königtum 326 ff.
 Konow, S. 132, 462, 468
 Konzentration 171
 Konzeption 174
 Konzile 38, 90 f.
 Kosmologie 214
 Kotikoti 155
 Kräfte 171, 175
 Krause, Ch. 4, 481
 Kremer, A. Frh. v. 453, 482
 Kriegskunst 475
 Krishna 289
 Krishna (König) 56
 Kṛitavīrya 282
 Kshapaka 194
 Kshatriya 317, 321
 Kshāyika 181, 185

Kshâyopashamika 181, 186,
193
Kshetra 227
Kshetradevatâ 353
Kshetrapâla 363
Kshina-kashâya 198
Kshirâshana 111
Kshiravaradvipa 226
Kshiroda 226
Kshullaka 343, 422, 426
Kuhn, E. 470
Kulakara 265, 308, 330
Kumâra 236
Kumârapâla 50, 132, 320,
464
Kumârapâlacarita 111, 115
Kumârasena 356
Kumârila 61
Kumudacandra 50
Kumâla 36
Kundagrâma 23, 29,
Kundakunda 109, 127, 378,
434
Kûnika 33 f.
Kunthu 280
Kural 127
Kushalcand 323
Kushunândi 393

L

Laber, J. 468
Lactantius 441
Laien 333
Laienpflichten 202 ff.
Lakshmana 286
Lakshmi 435
Lala Benarsi Das 488
Lâl Gir 448
Lassen, Chr. 2 f., 449, 461
Latthe, A. B. 78, 488
Laufer, B. 478
Lava 70, 354
Lavanoda 225, 230
Law, B. C. 462
Leiber 162, 168 ff.
Leiden 187
Leidenschaften 161, 181

Leshyâ 183 ff., 197, 233,
236 ff., 241
Lesny, V. 5
Leumann, E. 3, 4, 26, 122,
398, 462, 466 ff., 483,
488
Lingâyats 62, 448, 464
Loha 356
Lokântika 240
Lokapâla 363
Lokaprakâsha 72, 109, 141,
171, 474, 485
Lokasena 56
Lonkâ 69 f., 355
Lumpâka 70, 353
Lyrik 124

M

Mackabbe 57
Mackenzie, C. 461
Mâdhava 55, 467
Madhu 278
Madhukaitabha 262
Madhusûdana 262
Madhva 64, 217, 447
Madhyaloka 225
Madurâ 59, 119, 128
Mâgadhi 83
Maghava 278
Mahâhimavân 227
Mahânâma 58
Mahânishitha 97, 99, 351,
353, 387
Mahâpadma 284
Mahârâshtra 52, 84
Mahâvansa 58
Mahâvideha 229
Mahâvira 11, 23 ff., 139,
296, 433, T. 8; hunte
Miniatur
— (Autor) 112, 467
Mahâvratâ 205
Mahendravarmâ 62
Maithilikalyâna 131
Malayagiri 107, 484
Mallî 283
Mallishena 108, 470, 484
Manahparyâya 179, 251
Manas 172, 176
Mânatunga 130
Mânnavijaya 334, 484
Manca 380
Mandapa 399
Mandara 229
Manditaputra 32
Mandlik, V. N. 463
Mangala 384, T. 20
Mangarâja 112
Mânichâismus 454
Mânikkavâcakar 62
Mânikyâ Nandi 469
Manimekhalai 59
Mann im Brunnen 189
Mantra 367
Manu 265; 443
Mânushottara 231
Mârasinha 55
Marici 269, 296
Marshall, Sir J. H. 479
Marubhûti 293
Marudevi 212 f., 266
Materialismus 146
Mathematik 112
Mathurâ 42, 64, 91, 289,
T. 9, 10
Mâthura-Sangha 356
Matijnâna 178
Mauna Ekâdashî 434
Mauryaputra 32
Mâyâ (Illusion) 215, 219
Mayûra 130
Mayûrapuccha 429
Meditation 210, 369
Medizin 112
Meghamâlî 295
Meghavijaya 117
Mehta, M. J. 462, 478
Mensch 188 f., 228
Meraka 277
Meru 225, 229
Merutunga 115, 463
Metârya 32
Metrik 111
Meyer, J. J. 470, 473

Mihirakula 44
 Miles, W. 463, 477
 Milloué, L. de 5, 481
 Mironow, N. 5, 470, 473, 481, 488
 Mischglaube 181
 Mishra bhāva 186
 Mission 314 f.
 Mithyādrishti 195
 Mithyātva 180, 191
 Mitra, R. 473
 Mitrā 378
 Moda 418
 Mohaniya-karma 159 f.
 Moharājaparājaya 132
 Moksha 151
 Mönche 336 ff., 419 ff.
 Mönchsweibe 423
 Mudrā 373
 Mühsale 207
 Muhūrta 154
 Mūlanāyaka 392
 Mūlaprakṛiti 159
 Mūlarāja 48
 Mūlasaṅgha 355
 Mundaka-Upanishad 447
 Munisundara 68
 Munisuvrata 284
 Munja 46, 53
 Munyari 353
 Murād Baksh 67
 Musik 111

N

Nābhi 265 ff.
 Nāga 230
 Nagar Sheth 323
 Nahar, P. C. 78, 350, 465 ff., 479 f.
 Naigama-naya 145
 Naivedya 428
 Nāladiyār 128
 Nāma 149, 365
 Nāmakarana 411
 Nāma-karma 161 ff.
 Nami 288
 Namuci 285

Nānasamibandhar 62
 Nanda 34, 388, 476
 Nandādhyā 120
 Nandana 283
 Nandi-Saṅgha 355
 Nandisena 137
 Nandishvaradvipa 226
 Nandishvaroda 226
 Nandisūtra 97, 99
 Nandivardhana 24, 298
 Nandiyāvarta T. 20, 8; 20, 18
 Napumsaka 173
 Nāraca 171
 Nārada 246
 Nāraka 232
 Nārāyana 258, 286
 Narendracandra 69
 Naturwissenschaft 111
 Navatattva 3
 Naya 145
 Nāya (Nāta) 23
 Nayasāra 296
 Nemicandra 311, 462, 466, 470, 484 f.
 Neminātha = Arishtanemi
 Nichtleidenschaften 161
 Nidāna 210
 Nidhi 256 f.
 Nidrā-karma 160
 Nigama 98
 Nigoda 112, 191, 223, 234, 467
 Nihnava 346 f.
 Nila 227
 Nimbārka 64
 Nirayāvali-Sūtra 34
 Nirgrantha 22, 25, 30, 36
 Nirjarā 151, 208
 Niryukti 98 f.
 Nishadha 227
 Nishadyā 418
 Nishumbha 262, 278
 Nītivākyāmṛita 111
 Niyama 377
 Nōkashāya 161
 Nonnen 337 ff., 345, T. 18
 Nyagrodhaparinandala 170

Nyāya 16, 146, 215, 445
 Nyāyāvatāra 107, 485
 Nyāyabindu 107
 Nyāyavijaya 462, 477, 485

O

Oghadrishti 378
 Om 367, 384, T. 27
 Orissa 37
 Osval 321, 351

P

Pādalipta 122
 Padārtha 151
 Padastha-dhyāna 372
 Padma 286
 Padmaprabha 187, 273
 Padmapurāna 114
 Padmarāja 132; 476, 479, 485
 Padmāsana 390
 Padmatantra 447
 Padmāvatī 55
 Pādukā 398
 Pālidhvaja 432
 Pālitānā 3, 438
 Pallava 59
 Palyopama 155
 Pampa 57, 114
 Pancadivya 328
 Pancama 317
 Pancāmṛita 429, 432
 Pancapratikramana 437, 477, 485
 Pancatantra 116
 Pancāyat 319
 Pāndavapurāna 114
 Pānde 320
 Pandit, Sh. P. 463
 Pandukābhaya 58
 Pāndya 59, 62
 Pānini 82
 Panjrapol 335
 Pannyāsa 351
 Pāpa 151, 200
 Parā 378
 Paramānu 155
 Paramātmaprakāsha 486

Parameshthi 361, 383
 — mantra 367
 Parashurāma 281
 Parigraha-tyāga 202 f.
 Parihāravibuddhi 207
 Parināna 219
 Pārināmika 185
 Parishaha 207
 Parishishtaparva 25, 115, 463
 Paroksha 142
 Pārshva 11, 18 ff., 28 f., 250, 293, 351, 392, T. 28; bunte Miniatur
 Pārshvābhyudaya 56
 Pārshvacandra 352
 Pārshvadeva 111
 Pārsismus 454
 Pārvata 481
 Pārvasi 299
 Paryanka 170
 Paryāpta 163, 172
 Pārviya 152
 Paryushana 133, 433
 Pāshacanda-Gaccha 352
 Pātāla 230
 Pātaliputra 38, 90
 Pātanjali 377
 Pāthak, K. B. 463 f.
 Pāthaka 350
 Patriarchen 265
 Pattāvali 7, 332
 Pāṇinacariya 114
 Paurṇamīyaka-Gaccha 352
 Pāvā 25, 300, 439, 480
 Pavolini, P. E. 5, 473
 Pertold, O. 5, 312, 474
 Petersen, W. 83
 Peterson, P. 3, 467, 478
 Pflanzen 188
 Pindaniryukti 98
 Pindastha-dhyāna 370
 Pīr Mahābir Khamdāyat 66
 Pischel, R. 85, 466
 Planeten 363, 404 f.
 Poetik 111
 Politik 111, 326

Ponna 56
 Pope, G. U. 448, 481
 Porvāl 321, 475
 Poshadha 203 f., 433
 Prabandha 115
 Prabandhacintāmaṇi 115
 Prabha 23
 Prabhā 378
 Prabhācandra 109, 115
 Prabhāsa 32
 Prabhava 303
 Prabhāvākāriṇa 115
 Pracalā-karma 160
 Pradakṣiṇā 395
 Pradesha 153, 155
 Pradestination 191, 217
 Pradyumnasūri 115, 489
 Praharana 262
 Prahlāda 283
 Prajāpati 275
 Prajnāpanā 99
 Prakaraṇaratnākara 474, 477, 485
 Prakīrṇa 97 f.
 Prākṛit 83, 124
 Pramāda 191, 197
 Pramatta-samyata 197
 Prāna 15, 171
 Prānāyāma 373, 377
 Prāshana 418
 Prashasti 136
 Prashnottara-ratnamālīkā 56
 Pratāp Singh 68
 Prātihārya 253
 Pratikramana 374
 Pratimā 204, 343
 Pratimāshataka 109
 Pratishthā 430
 Prativāsudeva 258
 Pratyabhijñāna 142
 Pratyāhāra 377
 Pratyākhyāna 182, 375
 Pratyaksha 142, 468
 Pravrajyā 422
 Prāyascitta 210, 330, 375
 Prem Chand 462

Prinsep, J. 449
 Prithaktva-vitarka 211
 Priti 418
 Priyadarśana 24
 Priyodbhava 418
 Pudgala 155
 Pūjā 395
 Pūjāri 401
 Pūjerā = Dehravāsi
 Pūjyapāda 55, 112, 467
 Pullé, F. L. 474
 Pumsavana 410
 Punashri T. 18
 Pūnya 151, 200
 Pūnyacandrodayapurāna 473
 Purushapundarika 281
 Purushasinha 278
 Purushottama 278
 Pūrva 90 f., 304
 Pūrva-Jahr 155
 Pūshkaravaradvipa 226, 231
 Pushkaroda 227
 Pushpadanta 92, 273

R

Rāc(j)amalla 55
 Radhakrishnan, S. 469
 Rāghavapāṇḍaviya 124
 Raghuvilāsa 131
 Raicand (Rāyacandra, Rājā-candra) Ravjibhai 76, 481
 Raivataka = Girnār
 Rājagriha 33, 439
 Rājaprasnīya 95, 479
 Rājavalikathe 115
 Rājendra 56, 62
 Rājimati 290 f.
 Rajju 222
 Rāj Singh 68
 Rākshasa 237, 287
 Raktāmbara 476
 Rāma 286 u. 288
 Rāmacandra 52, 66, 131
 Rāmānuja 57, 64, 464
 Rāmasena 356

- Rāmāyana 114, 472 f.
 Rāmāyaka 227
 Ranna 56
 Rao, B. S. 53, 467
 Rasa 166
 Rāsa 115
 Rasaparityāga 209
 Rāshtrakūta 55 f.
 Rathanemi 291
 Rathayātrā 432
 Rati 161, 182
 Ratna 256
 Ratnacandra 75
 Ratnaprabhā 231
 Ratnashekhara 66, 480, 485
 Ratnasinha 112
 Ratnasundara 117
 Ratta 56, 112
 Raudra-dhyāna 211
 Raum 153
 Rāvana 286 f.
 Ravishena 114
 Realisation des Karma 167, 208
 Reanimation 30, 346
 Recht 329
 Reflexionen 206
 Renukā 281
 Revati 32
 Rice, B. L. 3, 54, 463 f., 468, 475
 — E. P. 464, 467
 Rieu, Ch. 3, 467, 471
 Rigveda 82 f., 462
 Rijupālikā 24, 300
 Rijusūtra-naya 146
 Rishabha 90, 130, 266 f., 326, 329, 409, 447, T. 1
 Rishabha-nārāca 171
 Rohagupta 347
 Rolland, R. 481
 Rosenkranz 383
 Rückert, F. 127, 468 f.
 Rudra 246, 299
 Rukmi 227
 Rūpa 354
 Rūpastha-dhyāna 372
 Rūpātita-dhyāna 372
- S**
- Sacitta-tyāga 204
 Sādhipaurnamiyaka 353
 Sādi 170
 Sagara 270, 472
 Sāgaropama 155
 Sakalakīrti 109, 466
 Salomonisches Urteil 472
 Samabhirūdhā-naya 146
 Samacaturasa 170
 Samādhi 377, 426
 Samaiyāpanthi 357
 Samantabhadra 54, 60, 474, 478, 480
 Samarāiccakahā 122, 469
 Samasyāpūrana 124
 Samavasarana 251, T. 8, 16, 20
 Samaya 154
 Sāmāyika 203 f., 207, 370, 373 f., 408, 422
 Sambhava 272
 Sambhūta 292
 Sameta Shikhara 19, 438
 Samhanana 162, 171
 Samiti 205
 Samlekhanā 356, 425 ff.
 Samlinatā 209
 Sammūrchana 174
 Sāmprata-naya 146
 Samprati 36 f., 315, 476
 Samsthāna 162, 170
 Samudghāta 174 f.
 Samvara 151, 205
 Samvatsari 434
 Samvegi 72, 337
 Samyagmithyādrishti 196
 Samyag-mithyātva 181
 Samyaktva 180 f.
 Samyutta-Nikāya 144
 Sanatkumāra 239, 279, 472
 Sangha 28, 331, 452
 Sanghātana 162
 Sanjvalana 182
 Sānkhya 16, 59, 445
 Sankīrnakathā 118
 Sansāra 187
 Sanskrit 82
 Sarasvatī 43, 46 f., 124, T. 27
 Sarvadeva 352
 Sarvārthasiddha 247
 Sāsvādāna 180, 196, 314
 Sātavedaniya 160
 Satidās 67
 Sattā 167, 193
 Sattasai 124
 Satvavijaya 72
 Säulen 400
 Sayogi-kevali 199
 Schack, Graf 482
 Schall 156
 Schatten 156
 Schauen 177
 Schomerus, H. W. 470
 Schrader, F. O. 4, 446, 470, 481
 Schubring, W. 4, 92, 339, 466 ff., 482, 488
 Schmidt, R. 4, 468, 483
 Seele 152 f.
 Seelentypus 183
 Seelenwanderung 121
 Sekten 332, 346 ff.
 Sena-Sangha 355
 Sen, D. C. 473
 Sevak 320
 Sevāta 171
 Shāhjahān 67
 Shailesi 199
 Shaiva-Siddhānta 448
 Shākatāyana 110
 Shakra 146, 241, 250
 Shakti (Lanze) 258
 Shalākāpurusha 114, 246 ff.
 Shālibhadra 489, Titelbild
 Shālibhadracarita 395, 489
 Shālivāhana 44, 53, 463
 Shamashastri, R. 463
 Shandavana 24

- Shānkara 61, 215, 219,
 313, 464, 474, 477
 Shankhashataka 32
 Shānti 280
 Shāntisūri 107, 112
 Sharira 162
 Shāsanadevatā 362
 Shashti-sanskāra 411
 Shatrunjaya 66 f., 269, 438,
 T. 1—4
 Shatrunjaya-Māhātmya 3,
 473
 Shauraseni 85
 Shayyambhava 99
 Sheshavati 24
 Shikharī 227
 Shikshā-vrata 203
 Shilaguna Sūri 48
 Shilanka 107
 Shītala 274
 Shītālā 436
 Shivabhūti 348
 Shivaismus 48 f., 59 ff.,
 215, 281, 448
 Shoka 161, 183
 Shrāddha 417
 Shrāddhavidhi 480, 485
 Shravana Belgola 34, 53,
 55 f., 64, 137, 247, 432,
 T. 11
 Shreni 194
 Shrenika 33, 310, T. 17
 Shreyānsa 274
 Shridakshadeva 119
 Shridhara 22
 Shrimāli 321 f.
 Shripūjya 332, 350, 352
 Shrivarddhadeva 109
 Shrivatsa 258, 383, T. 20, 23
 Sāruta-jñāna 178
 Shrutakevali 33, 304
 Shrutakirti 124
 Shrutapancamī 434
 Shrutasāgara 109
 Shubhacandra 114, 478
 Shubhadatta 22
 Shūdra 317
 Shukla-dhyāna 211
 Shvetāmbara 39, 74, 92,
 346 ff. u. ö.
 Siddha 142, 185, 212, 243
 Siddhacakra 384, T. 21
 Siddhacakrapūjā 434
 Siddharāja 49
 Siddharshi 123
 Siddhārtha 23, 297
 Siddhasena 106 f., 469
 Simandhara 361
 Simon, R. 467
 Sinhanandi 55
 Sinha-Sangha 355
 Sinne 172
 Siraj ul Hassan 475 f., 480
 Sītā 286
 Skandha 17, 155
 Skandila 91
 Skythen 43
 Smith, V. A. 4, 462, 465,
 488
 Smṛiti 142
 Snātrakāra 431
 Sohak 454
 Solanki 48
 Soma 22
 Somadeva 111, 123, 326,
 475
 Somasena 467
 Somanātha 112
 Someshvara 464, 480
 Sonnen 237 ff.
 Staatskunst 111, 326
 Stab 256, 269, 271
 Staturen 170
 Stcherbatsky, Th. 17, 462
 Stein, O. 4
 Stevenson, J. 3, 449
 — Mrs. 4, 332, 470
 Sthānakavāsi 70, 354, 387
 u. ö.
 Sthāpanā 149, 365
 Sthāpanācārya 386
 Sthirā 378
 Sthiti 166
 Sthūlabhadra 38, 91, 305,
 348
 Stirnzeichen 383
 Stotra 68, 130
 Strafen 329
 Studium 414
 Stūpa 43, 398
 Stutterheim, W. 473
 Styānārddhi-karma 160
 Suali, L. 5, 472, 484
 Subandhu 35
 Subhāshitasandoha 128, 483
 Subhūma 281
 Substanzen 152
 Sudarshana 278
 Sudatta 57
 Sudharmā 32, 99 f., 302
 Sughoshā 241
 Sukhalālji 363, 437, 485
 Sūkshmakriyāpratipāti 211
 Sūkshma-samparāya 198,
 207
 Sulasā 32
 Sumati 272
 Sunavala, A. J. 465, 488
 Sundaramūrti 62
 Supārshva 273
 Suprabha 278
 Supriti 418
 Sūracārya 352
 Sūryendudarshana 410
 Sushamā 244 f., 264, 309
 Sushama-luhshamā 264,
 308 f.
 Sushama-sushamā 262
 Sūsthita 230
 Suvidhi 273
 Svastika 383, T. 20 u. 22
 Svayambhu 277
 Svayambhūramana 226, 230
 Svayambuddha 421
 Syādvāda 146 f.
 Syādvādamanjarī 108, 219,
 470
 Symbole 383

T

Tagesliteratur 132
 Taijasa-sharira 168
 Tamil 59, 119, 127 f.
 Tank, U. S. 464 f., 481
 Tapā-Gaccha 352
 Tapas 208 ff., 376
 Tārā 378
 Tāraka 277
 Taranasvāmi 357
 Taranpanthi 357
 Tarangalolā 122
 Tarangavatī 122
 Tattvārthādhipāma-Sūtra 4,
 105, 140, 468 ff.
 Tawney, C. H. 4, 472
 Taylor, W. 464
 Tejahpāla 52, T. 13
 Terāpanthi (Dig.) 72, 343,
 357
 — (Shvet.) 354, 423
 Tessitori, L. 5, 465, 472
 Thibaut, G. 471
 Thomas, E. 449, 463
 — F. W. 4
 Thurston, E. 476
 Tibet 316
 Tiere 188, 314
 Tierasyl 335
 Tilakamanjari 123
 Timmarāja 67, 393
 Tirtha 247, 436
 Tirthankara 10, 247 ff.,
 258 ff.; der Vergangen-
 heit 471; der Zukunft
 309
 Tirthankara-karma 191,
 199, 247
 Tirthavyavaccheda 274, 279
 Tirthayātrā 440
 Tiruttakadevar 119
 Tiruvalluvar 127
 Tiriyagloka 225
 Tishyagupta 346
 Tod, J. 406, 465, 475, 479
 Tonvar 68
 Totāpanthi 357

Trasa-nādi 224

Träume 248, 407, T. 20
 Triprishṭa 275, 296
 Trishalā 23, 297
 Trishashtishalākā-purusha-
 carita 51, 141, 260, 471
 Trivikrama 286
 Tugendstufen 195
 Tumbulūrācārya 109

U

Udaya 167
 Udayagiri 37
 Udāyī 34
 Uddishṭa-tyāga 204
 Uddyotana 350 f.
 Udiranā 167
 Udvartanā 167
 Umāsvatī (Umāsvāmi) 4,
 105, 231, 323, 467, 470
 Ummad 323
 Unterwelt 231
 Upādhyāya 350
 Upaghāta 163
 Upakesha-Gaccha 351
 Upakrama 174
 Upanitibhavaprapañcā ka-
 thā 123, 486
 Upanayana 412
 Upanishaden 13, 16 ff., 98,
 171
 Upapāta 174
 Uparatakriyānivṛtti 211
 Upāsakādhyāyana 111
 Upashama 193
 Upashānta-kashāya 198
 Upāshraya 396
 Upayoga 177
 Uttarādhyāyana-Sūtra 213,
 462
 Uttaraprakṛiti 159
 Uttarapurāna 56, 114, 119,
 471
 Uttariyaka-nyāsa 414
 Utsarga 210
 Utsarpini 244

V

Vācaka 42, 350, 425
 Vaccharāja 117
 Vadavā-Feuer 131
 Vāgbhata 111
 Vāghelā 52
 Vaikriya-sharira 168
 Vaimānika 235, 238
 Vaisheshika 16, 60, 146,
 215, 347, 445
 Vaishya 317, 321
 Vaitādhyā 228
 Vaiyāvṛtṭiya 210
 Vajjālagga 125
 Vajranandi 355
 Vajrarshabha-nārāca 171
 Vākpati 46
 Valabhī 40, 48, 91
 Vallabha 65, 380
 Vallée Poussin, L. de la 482
 Vāmā 19
 Vāmāna 170
 Vanarāja 48
 Vandana 408
 Vandhuyatta 121
 Vandhya 354
 Varāhamihira 105
 Vardhamāna 23, 296
 Vardhamāna Sūri 351, 363,
 422, 472
 Vardhamānanāṇī 111
 Vardhanakunjara 46
 Varna 316 f.
 Varnaka 99
 Varnalābha 419
 Varsha 227
 Varunavara-dvipa 226
 Varunoda 226
 Vasantakīrti 72
 Vasishṭa 22
 Vastupāla 52, 440, 464
 Vāsudeva 258
 Vāsopūjya 276
 Vāyubhūti 32
 Veda 269, 472
 Veda (Geschlecht) 173, 183
 Vedaka-samyaktva 181

Vedaniya-karma 159 f.
 Vedānta 146, 360
 Venkateshvara 462
 Venür 67, 393
 Versetzungsleib 168, 191
 Verwandlungsleib 168
 Veshadhara 353
 Vetālapancavinshati 116, 469
 Vibhanga-jñāna 179
 Videha 227
 Vidhipaksha 353
 Vidyabhusana, S. C. 5, 469
 Vidyādevi 362
 Vidyāvijaya 476
 Vighraha-kāla 174
 Vihāyogati 162
 Vikramāditya 43, 53, 106, 463, 480
 Vikramārjuna-vijaya 114
 Vijaya 260, 262, 276
 Vijayānanda 74, 228
 Vijaya Dharma Sūri 74, 109, 333, T. 18, 19
 Vijaya Indra Sūri 75, 425, 477, T. 19
 Vijayanagar 64
 Vijaya-sena 67
 Vijnapti 69, 133
 Vimala 48, 114, 277
 Vimāna 240, 248, T. 8
 Vinaya 210
 Vinayavijaya 72, 108 f.
 Vinson, J. 5, 488
 Vipāka 208
 Virabhadra 22, 99
 Virapāndya 67, 393

Virati 183
 Virya 164, 175
 Visā 322
 Visa- (Vishva-) panthi 72, 322, 343, 356
 Vishnu 258
 Vishnuismus 59, 64, 215, 322, 447
 Vishnu (kumāra) 285 f.
 Vishnusharmā 116
 Vishnuvardhana 57
 Vitarāgastuti 108
 Vivāha 414
 Vrata 202 ff., 416
 Vratāvartana 419
 Vratavisarga 413
 Vritti-sankshepa 209
 Vyantara 231, 235
 Vyavahāra-Sūtra 71
 Vyushti 418

W

Wackernagel, J. 83
 Wagenprozession 285, 433
 Wandel 181, 207
 Wappen der Tirthankaras 491, T. 22 f.
 Warren, H. 79, 312, 466
 — S. J. 488
 Weber, A. 3, 92 f., 100, 449, 454, 461 ff.
 Weltfrau 223, T. 15
 Wesendonk, O. G. v. 454, 482
 Wilson, H. H. 2 f., 154, 449, 461, 472
 Windisch, E. 461, 478

Winternitz, M. 89, 462, 475
 Wunschbäume 263, 471
 Würth 464

Y

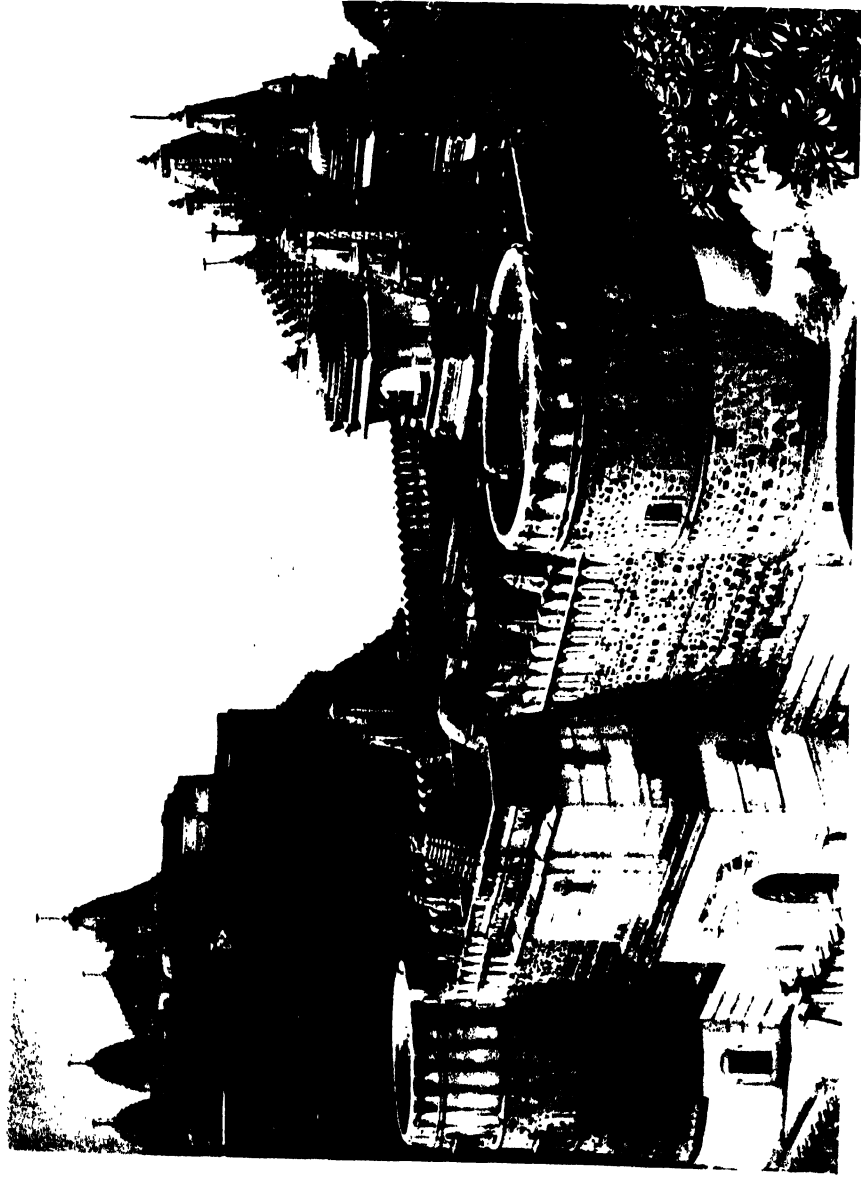
Yajnopavita 383
 Yakshas, Yakshinis 237, 251, 361 ff., 492, T. 24 bis 27
 Yama 377
 Yantra 432, T. 21
 Yāpaniya-Saṅgha 356
 Yashahpāla 132
 Yashas 22
 Yashastilaka 123
 Yashodā 24
 Yashovati 24
 Yashovijaya 72, 109, 342
 Yathākhyāta 207
 Yathāpravritti-karana 193
 Yati 341
 Yoga (Betätigung) 175 f., 191
 Yoga (Meditation) 376 f.
 Yogabindu 453, 484
 Yogadrishtisamuccaya 484
 Yogashāstra 51, 108, 484
 Yogindra 486
 Yugapradhāna 473

Z

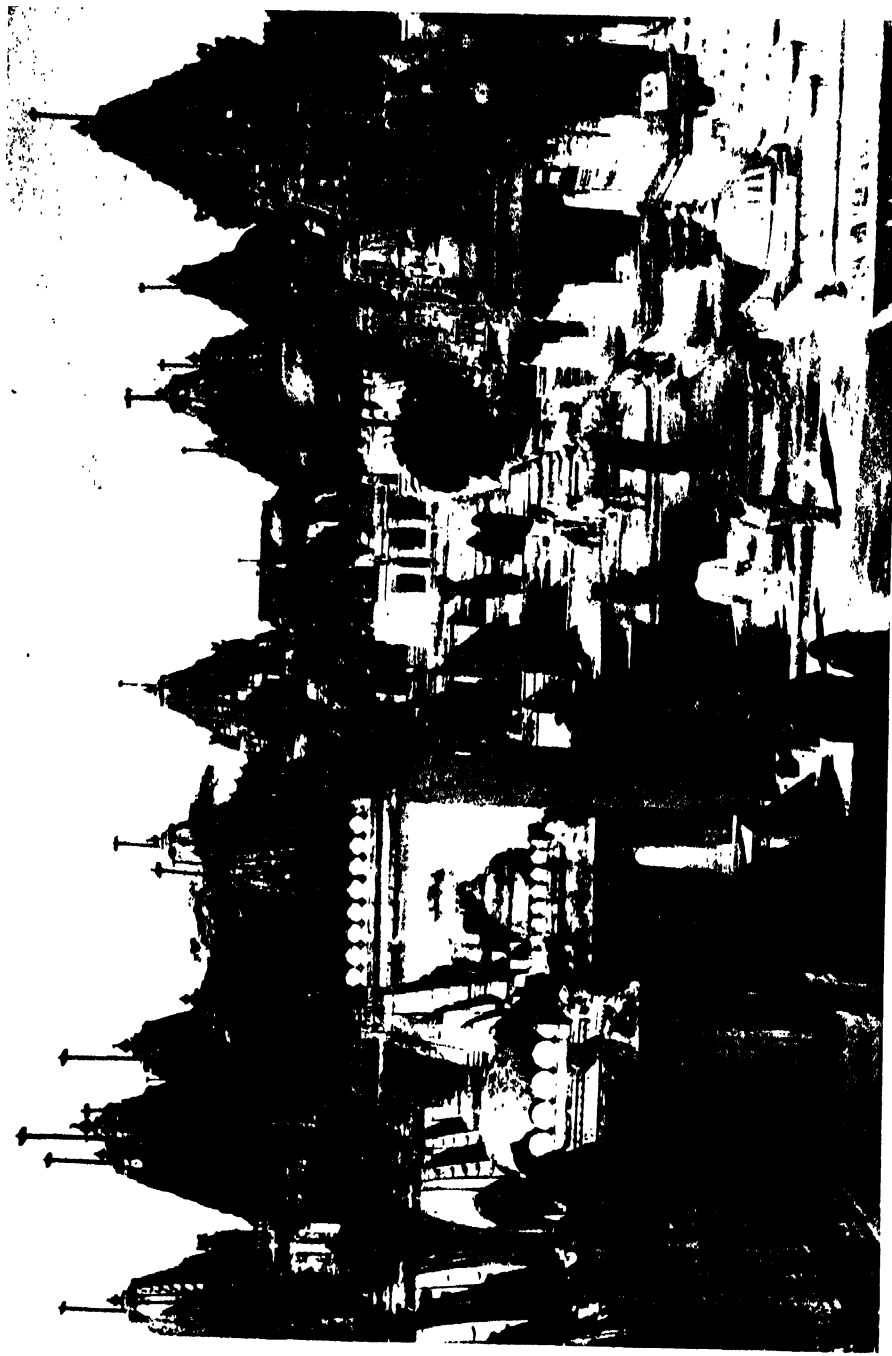
Zauberei 112
 Zeit 154
 Zeitråd 245
 Zeitschriften 133
 Zustände 185



Rishabh, der erste Tirthankar
Shirunjiya



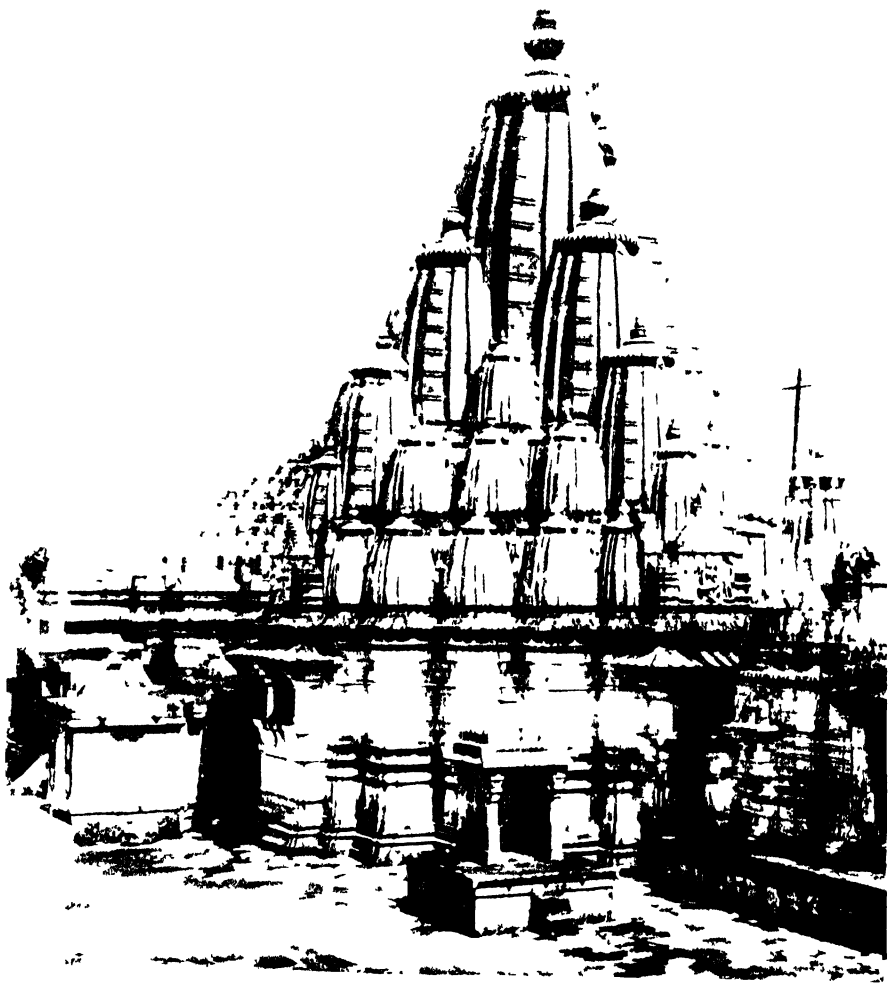
Tempel auf dem Berge Shatrughna



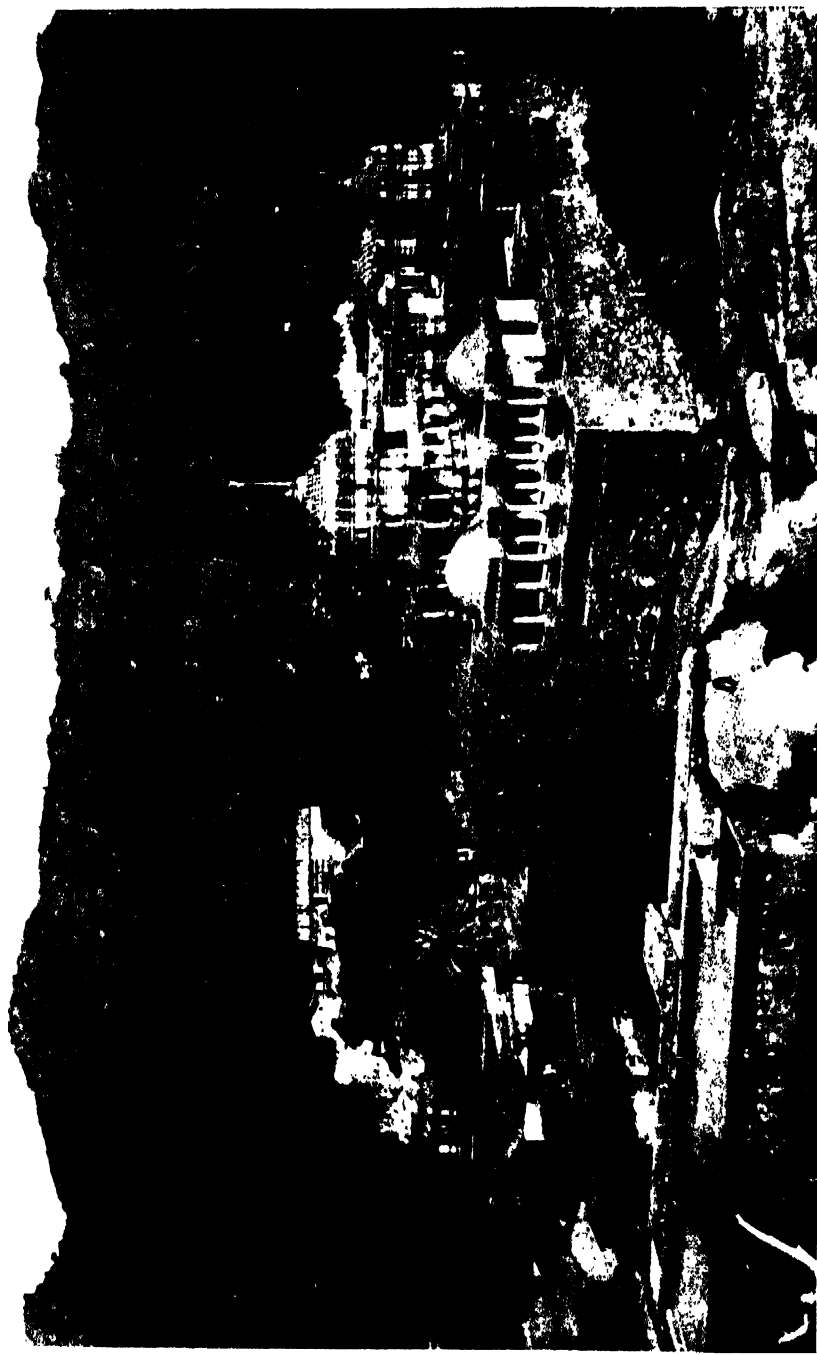
Tempel auf dem Berge Shatrughna



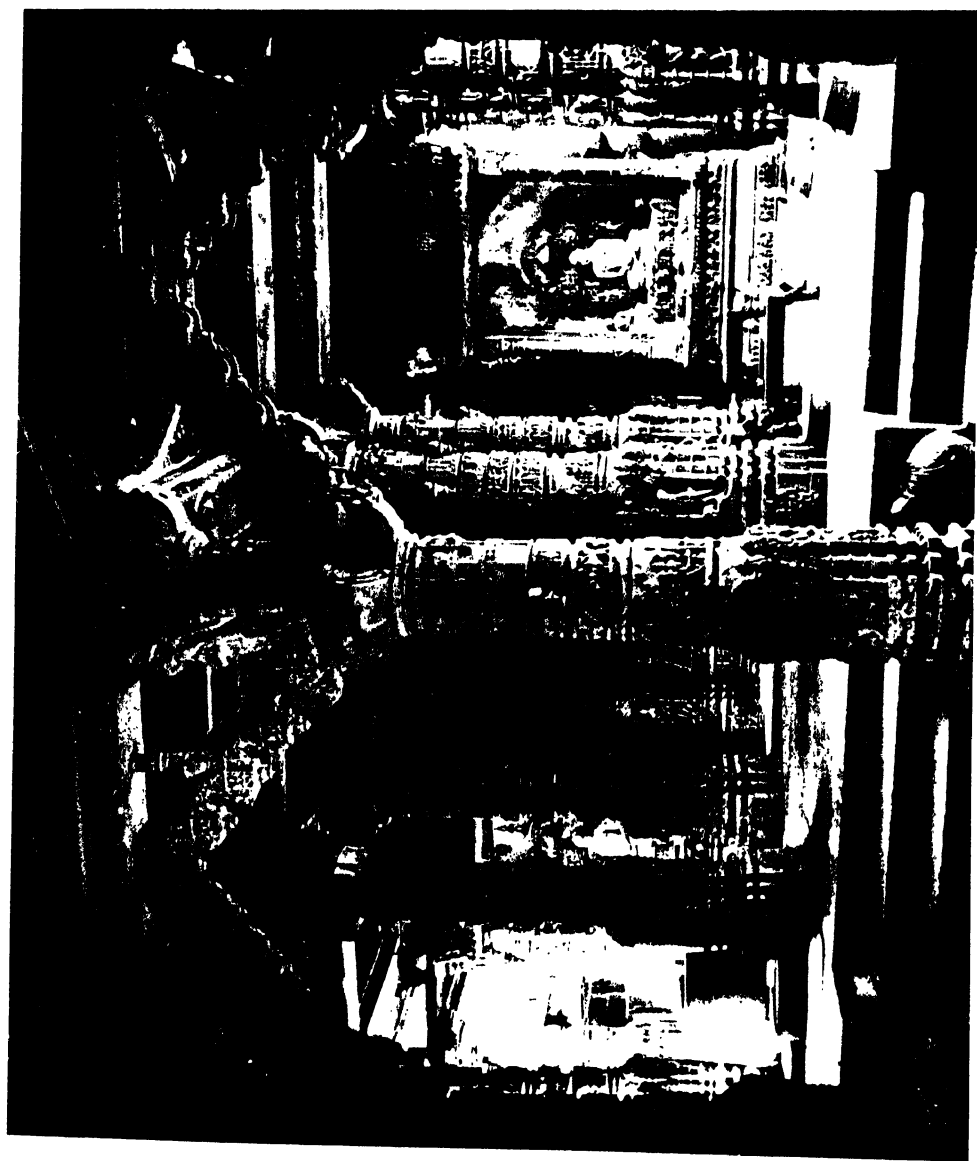
Tempel auf dem Berge Shatrughna

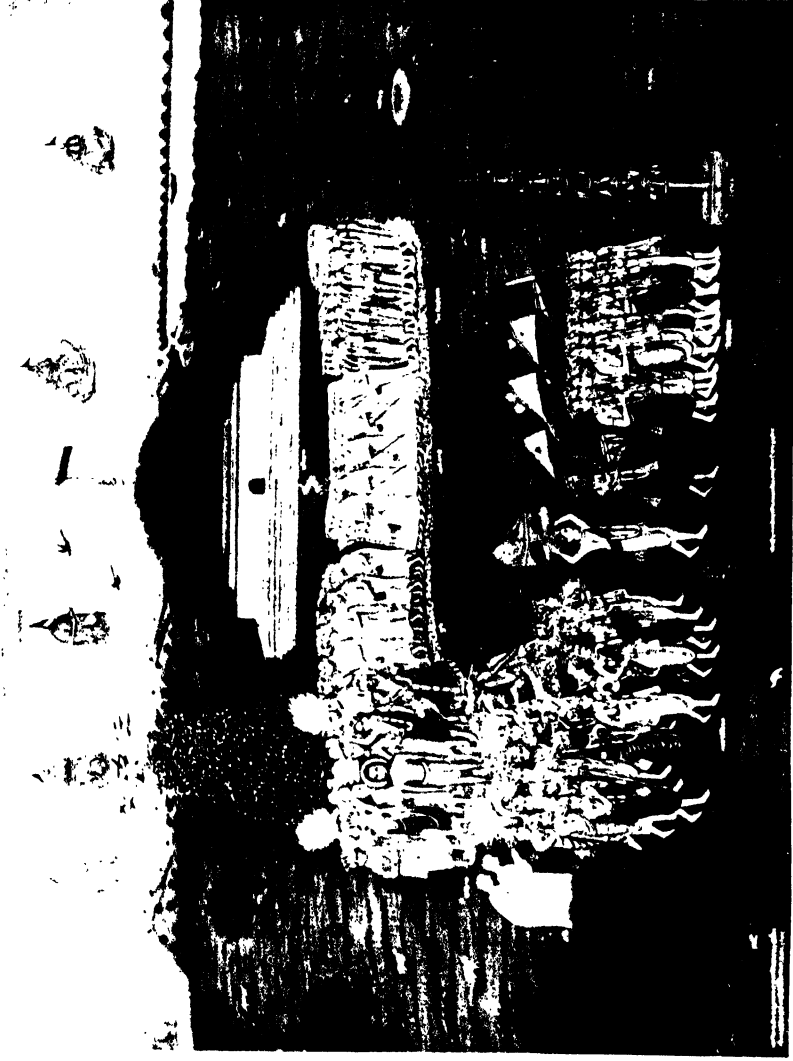


Temple des Nemirthi, Gurnu



Tempel auf dem Berge Abu

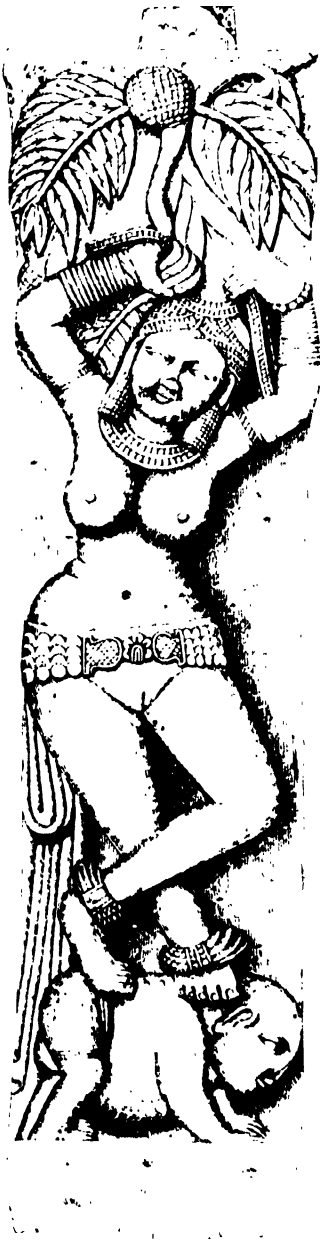




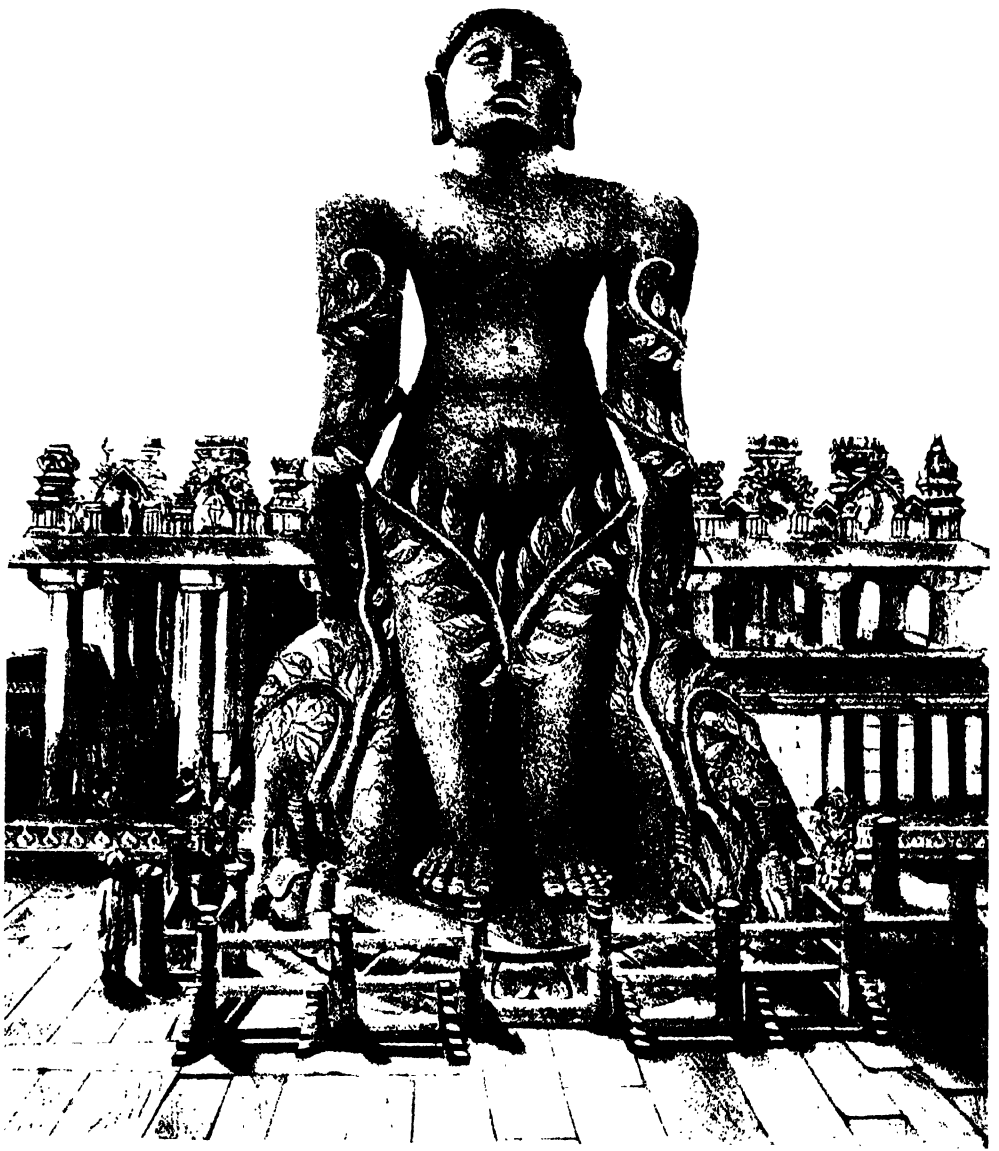
Prozession des Mahavira



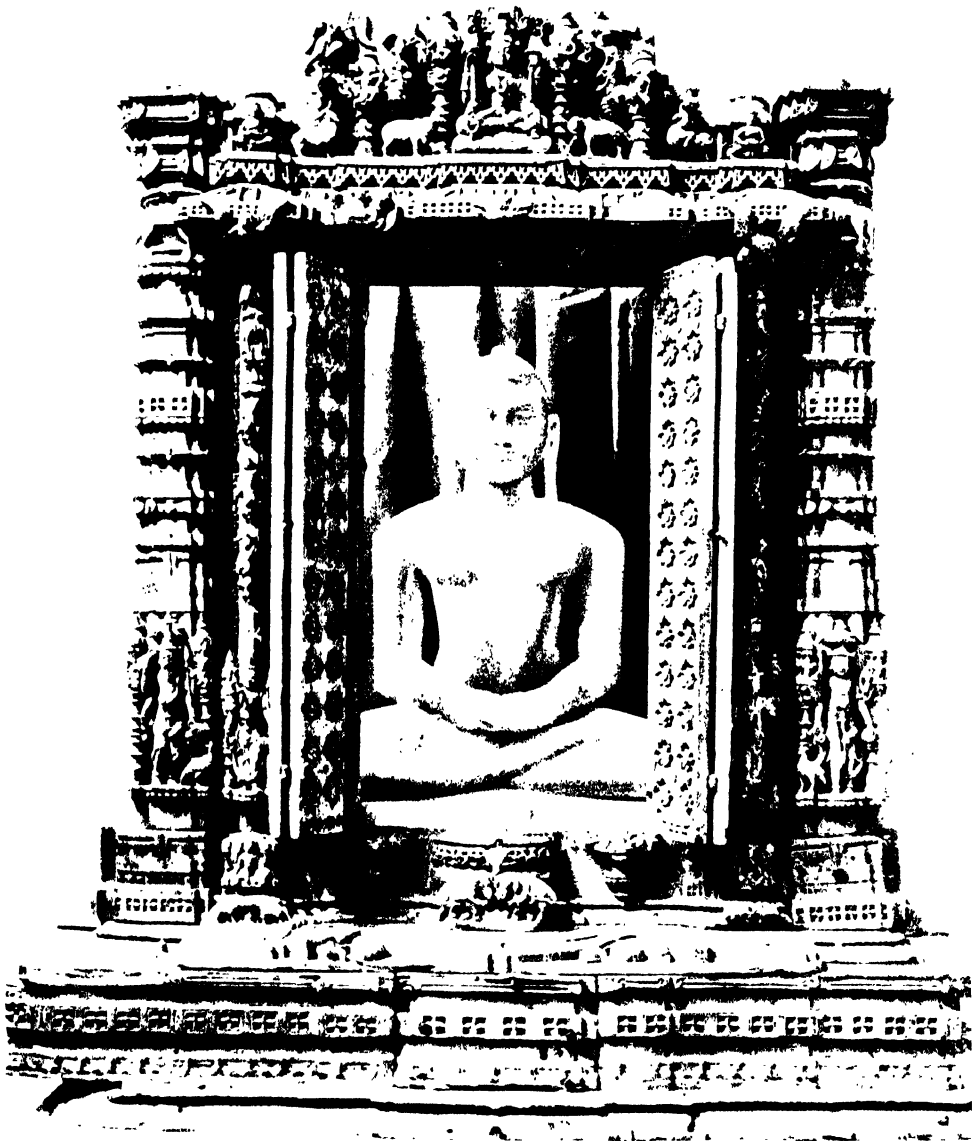
Statue eines Tirthankara
(Mathura)



Weibliche Genien
'Mathura'



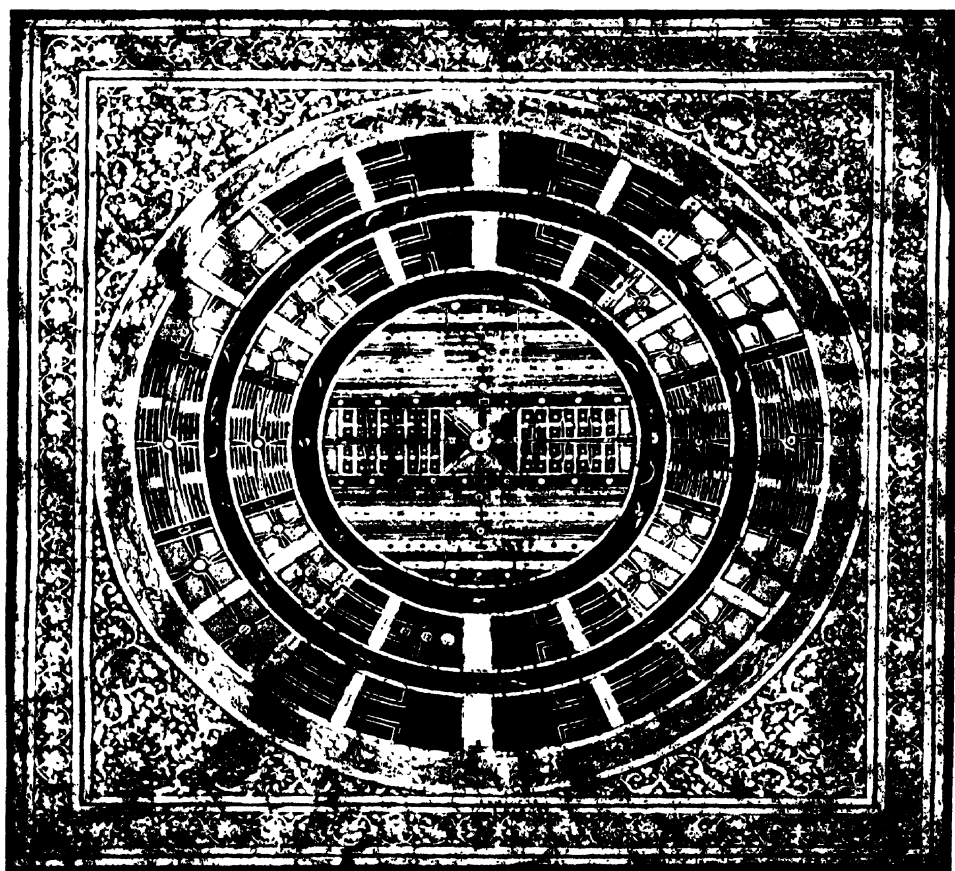
Statue des Gommata in Shravana Belgola



Der Tirthankara Candraprabha



Tejapala und Anupama



Erdkarte



Die Weltfrau



Mahavira predigt im Samavasarana



König Shrenika mit Gefolge



Der Meister Vijaya Dharma Suri
(Shvetambhera)



Die Nonne Punashri
(Shvetambhera)



Der Digambara
Carukitipanditaravarya
Svami



Predigender Mönch mit Mundtuch
(Mlecchabandha)



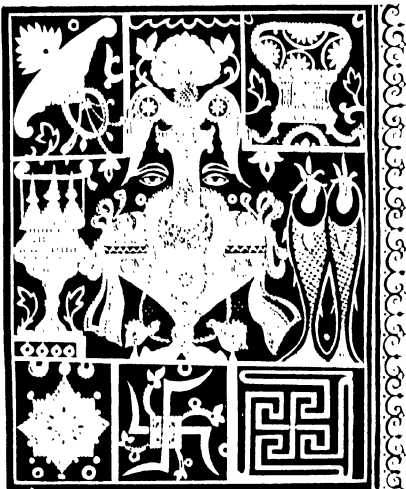
Der Meister Vijaya Dharma Suri mit seinen Mönchen, umgeben von Jaina Laien



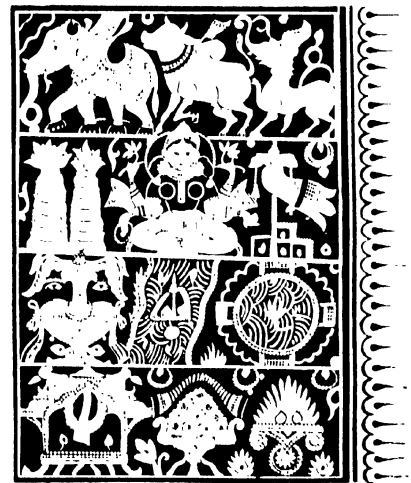
Harinaigamaishi überträgt den Embryo
Mahavira's in den Schoß der Trishala



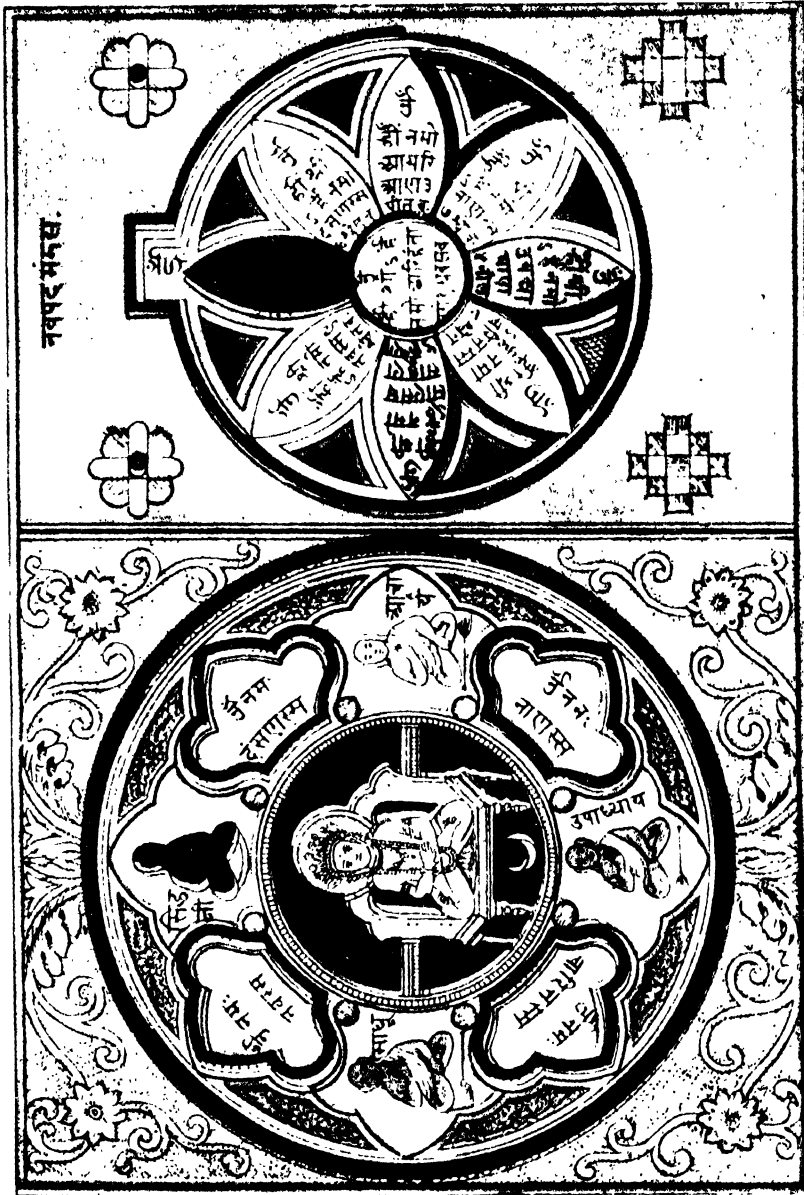
Oben: Arishtanemi in der Mondsichel
Unten: ein Inthakaram Samavasarana

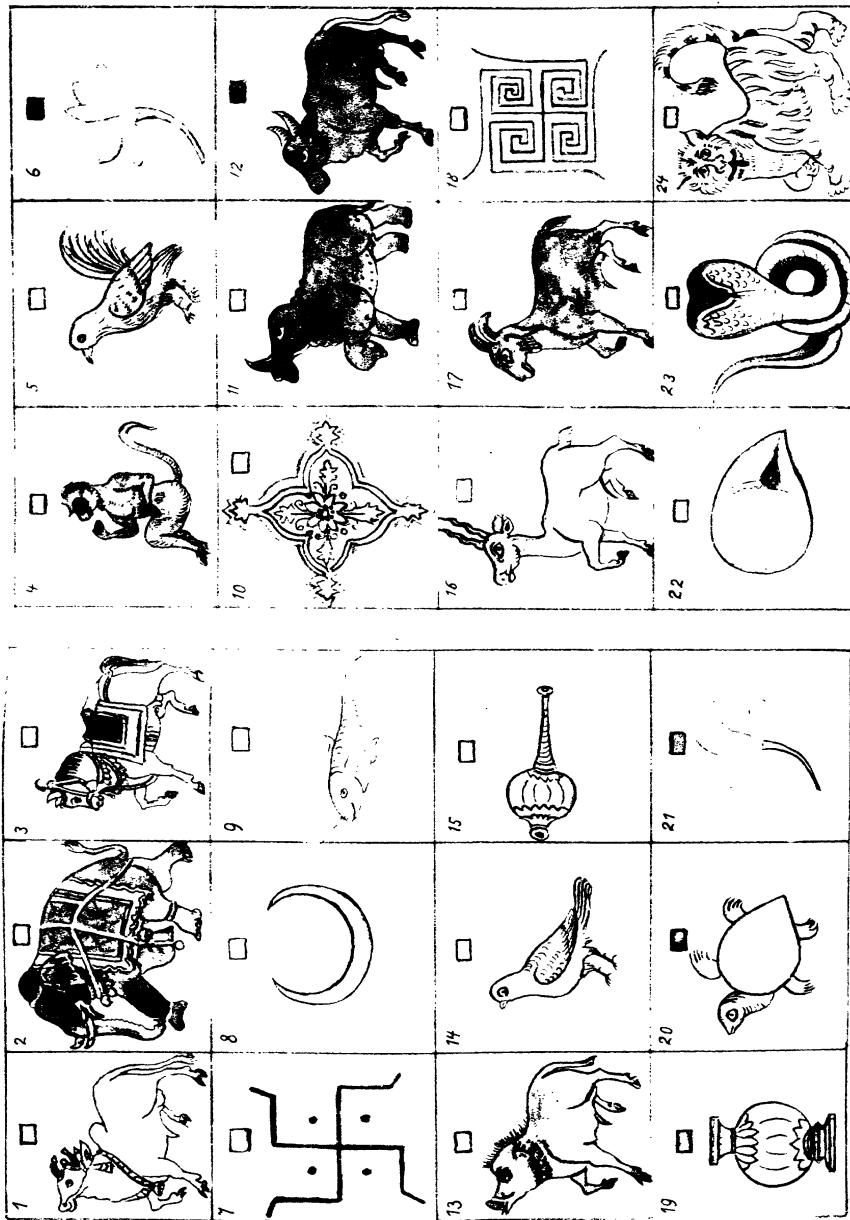


Die 8 Glückszeichen



Die glückverheißenden Traumbilder





Die Wappen der 24 Tirthankaras
Shikambara



0. Yaksha

1. Rishabhdeva

Cakreshvari



2. Mahadeva



3. Rishi



4. Tirthankara



5. Prasasti



6. Yaksheshvara



7. Vapishrunkhata



8. Tirthankara



9. Prasasti



10. Kishora



11. Padmaprabha



12. Mahaveera

Die Yakshas und Yakshinis der Tirthankaras (Digambara)



Vishvavahara

Sudarshana

Vishva



Shyama (Vijaya)



Jyotsna



Vijaya



Mallika



Brahmehvara



Mallika



Vijaya



Gandhari



Kandhari



Gandhari



Shamukha



Vandhi

Die Yakshas und Yakshinis der Tirthankaras (Digambara)



11. Palsi



12. Anantamati



13. Kammara



14. Mithosi



15. Kimpurajha



16. Munimati



17. Garbhavati



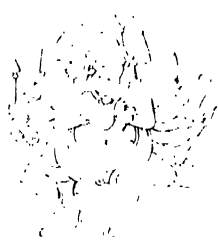
18. Ananta



19. Kanda



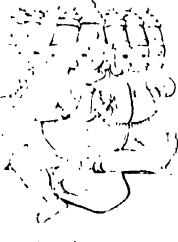
20. Ananta



21. Kula



22. Aprajita



23. Ananta



24. Rakshita



25. Rakshita



26. Gauri

Die Yakshas und Yakshinis der Tirthankaras Digambara



22 - Sarvāma.



Kūśhmāṇḍī



21 - Mātanga



Siddhāvṛṇī.



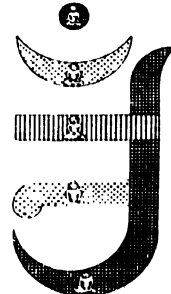
Dharaṇendri.



23 - Pārshvanātha



Padmāvatī.



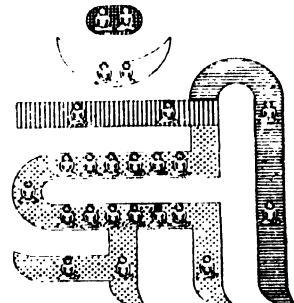
Omkāra.



Sarasvatī.



Brahmayakṣa.

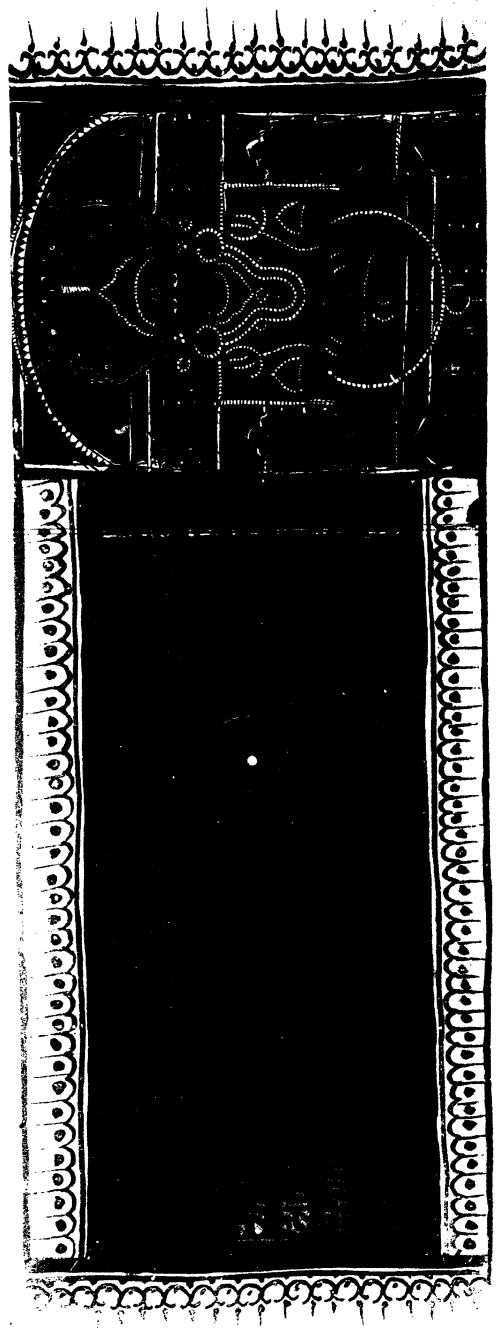
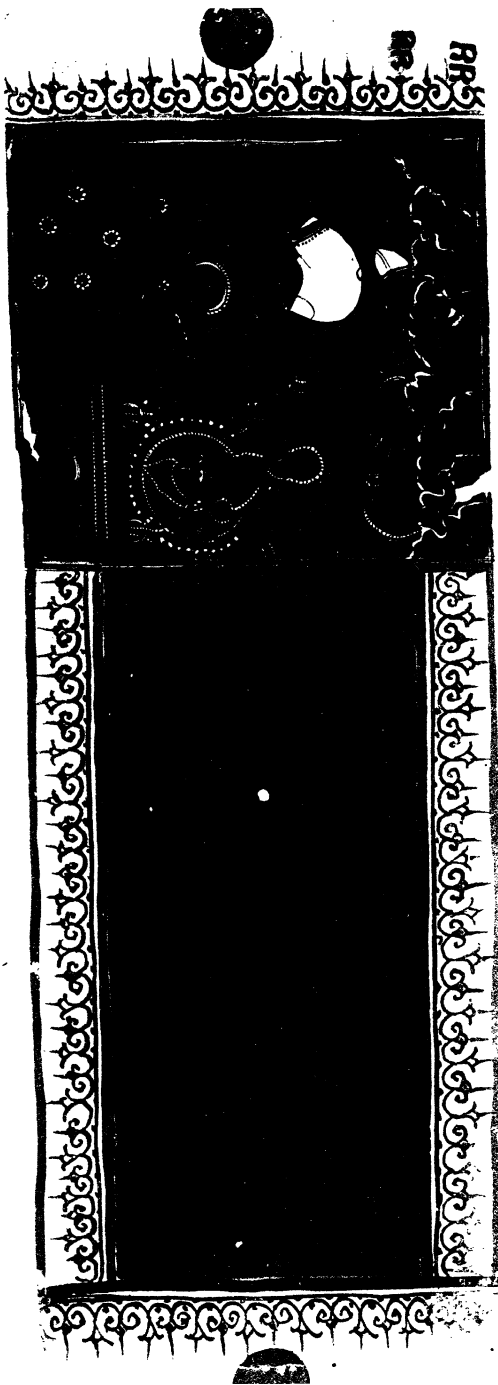


Hrimkāra.

Die Yakshas und Yakshinis der Tīrthankaras (Digambara)



Parshva



लाल बहादुर शास्त्री राष्ट्रीय प्रशासन अकादमी, पुस्तकालय
Lal Bahadur Shastri National Academy of Administration Library

मुससूरी
MUSSOORIE

अवाप्ति सं०

Acc. No.....

कृपया इस पुस्तक को निम्न लिखित दिनांक या उससे पहले वापस कर दे।

Please return this book on or before the date last stamped below.

दिनांक Date	उधारकर्ता की सख्या Borrower's No.	दिनांक Date	उधारकर्ता की सख्या Borrower's No. _____

Gen
294.4
Gla

LIBRARY 22564
LAL BAHADUR SHASTRI
National Academy of Administration
MUSSOORIE

Accession No

1. Books are issued for 15 days only but may have to be recalled earlier if urgently required.
2. An over-due charge of 25 Paise per day per volume will be charged.
3. Books may be renewed on request, at the discretion of the Librarian.
4. Periodicals, Rare and Reference books may not be issued and may be consulted only